中西文化研究十论

张隆溪/著

名家专题精讲

/非我的神话：论东西方跨文化理解问题

/经典与讽寓：文化对立的历史渊源

/自然、文字与中国诗研究

/乌托邦：世俗理念与中国传统

/历史与虚构：文学理论的启示和局限

复旦大学出版社
www.fudanpress.com.cn

中西文化研究十论

张隆溪/著

名家专题精讲

/非我的神话：论东西方跨文化理解问题

/经典与讽寓：文化对立的历史渊源

/自然、文字与中国诗研究

/乌托邦：世俗理念与中国传统

/历史与虚构：文学理论的启示和局限

复旦大学出版社

www.fudanpress.com.cn

图书在版编目(CIP)数据

中西文化研究十论/张隆溪著. —上海:复旦大学出版社,2005.11
(名家专题精讲)
ISBN 7-309-04582-3

Ⅰ. 中… Ⅱ. 张… Ⅲ. 比较文化-中国、西方国家
Ⅳ. G04

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 062656 号

中西文化研究十论
张隆溪 著

出版发行 复旦大学出版社 上海市国权路 579 号 邮编 200433
86-21-65642857(门市零售)
86-21-65118853(团体订购) 86-21-65109143(外埠邮购)
fupnet@fudanpress.com http://www.fudanpress.com

责任编辑 宋文涛
总 编 辑 高若海
出 品 人 贺圣遂

印　　刷 浙江省临安市曙光印务有限公司
开　　本 890×1240 1/32
印　　张 8.625 插页 2
字　　数 210 千
版　　次 2005 年 11 月第一版第一次印刷
印　　数 1—6 000

书　　号 ISBN 7-309-04582-3/I·321
定　　价 18.00 元

内 容 提 要

东西文化的交汇可以说是世界近代历史的特点，东西文化的比较研究也就值得我们重视。但当代西方学术，包括文学和文化理论以及汉学研究，都往往强调文化差异，将东西方文化相对立。西方一些学者讨论中国，往往把中国视为西方的反面，而非从中国本身的实际情况出发考虑问题。本书十篇论文从不同方面讨论中西跨文化研究问题，对这种文化对立论提出批评，并以具体的比较来论证东西方跨文化研究的价值，在同中见异，亦在异中求同，以促进不同文化之间的相互理解和交汇融合。

名家专题精讲系列

第一辑

◎《中国经学史十讲》 朱维铮/著
◎《古典文学佛教溯缘十论》 陈允吉/著
◎《中国现代文学与现代性十讲》 李欧梵/著
◎《域外中国学十论》 葛兆光/著
◎《中国大学十讲》 陈平原/著
◎《中国当代文学关键词十讲》 陈思和/著

第二辑

◎《科学史十论》 席泽宗/著
◎《中国古代文明十讲》 李学勤/著
◎《传统十论》 秦 晖/著
◎《近代中国史学十论》 罗志田/著
◎《中国知识分子十论》 许纪霖/著
◎《现代中国小说十讲》 王德威/著

第三辑

◎《中国古代书画研究十论》 谢稚柳/著
◎《中国古代典籍十讲》 胡道静/著
◎《当代文艺问题十讲》 钱谷融/著
◎《比较文学与比较文化十讲》 乐黛云/著
◎《中国古代建筑十论》 傅熹年/著
◎《法兰西文学大师十论》 柳鸣九/著

第四辑

◎《中古文论要义十讲》 王运熙/著
◎《中国出土古文献十讲》 裘锡圭/著
◎《元明清绘画研究十论》 徐建融/著
◎《德国哲学十论》 张汝伦/著
◎《社会天文学史十讲》 黄一农/著
◎《晚明清初思想十论》 王汎森/著

第五辑

◎《先秦史十讲》 杨 宽/著
◎《现代汉语语法十讲》 张 斌/著
◎《欧美文学研究十论》 方 平/著
◎《莎士比亚研究十讲》 陆谷孙/著
◎《中西文化研究十论》 张隆溪/著
◎《中国中古史研究十论》 荣新江/著

装帧设计 孙 曙

自　序

东西文化的交汇可以说是世界近代历史的特点，而尤其在近二百年间，中国文化的变化发展更脱离不开东西方互动关联的大背景。因此，东西文化的比较研究往往引起我们的兴趣，也值得我们重视。不过所谓比较研究，至今仍然是一个需要澄清的概念。例如东西方比较文学，就并不是把中文和西文的一首诗、一篇小说简单放在一起，做一些皮相的比附，就可以算完成任务。这样的比较往往缺乏深入探讨和令人信服的结论，反而使人对比较研究本身产生疑问，以为在此名义之下，所谓比较大多是这样的牵强比附。什么是比较的基础，这往往是一个根本问题，而要在合理的基础上做出成绩来，当然更加困难。东西方比较研究要在学术上立住脚，仍然有相当多的工作要做，而要做得成功，就需要对中西文学和文化有深入了解，尤其要有理论的深度和批评的眼光。东西方的比较研究毕竟没有很长的历史，幼稚和肤浅是难免的，但只要有人愿意去努力，能够沉潜下去，默默下功夫，将来就总有做出成绩的一天。浅可以慢慢凿深，薄可以渐渐积厚，所以这方面的困难并非不可克服。此书收集了几篇东西比较研究的论文，只是在这一研究领域做出的一点尝试，希望能引起专家学者和广大读者的兴趣，更

希望能引起有关比较文化研究问题的讨论。

然而，东西方比较研究还面临另一个困难，那就是有不少人根本否认比较的可能，把东西文化的差异尽量夸大，使二者形成一个非此即彼的对立。否认比较的可能，也就从根本上否认了比较研究存在的理由，所以这是东西比较研究面临的更大困难。然而更确切地说，文化对立的观念不是否认比较，而是否认不同文化有互相理解和交往的可能，而且这种文化对立往往也正是以粗疏抽象的比较或对比为基础。强调东西方文化差异的论者，往往以偏概全，用一种文化的某一种或某一些特点代表那种文化的全部和本质，一句话概括了东方，再一句话又概括了西方，而且总是把东西文化对立起来。我在本书许多地方都举出文化对立的例证，并提出我自己不同的看法。要展开东西方的比较研究，就必须首先克服将不同文化机械对立的倾向，寻求东西方之间的共同点。只有在此基础上，在异中求同，又在同中见异，比较研究才得以成立。

文化对立的倾向在西方尤其突出，包括一些专门研究中国的汉学家们，往往把中国语言、文学和文化视为他们所理解的西方文化之反面。当代西方的文学理论和文化批评理论注重价值的相对，强调文化之间的差异，使这种倾向更成为学术界占主导地位的潮流。当然，认为中国文化独特无“比”，根本否认比较研究价值的人，不仅西方有，在中国也大有人在。但在我看来，钱锺书先生《谈

艺录·序》所谓“东海西海，心理攸同，南学北学，道术未裂”这句话，就已经稳固奠定了东西方比较研究在学理上的基础，而钱先生的著作也为东西方比较研究树立了最好的典范。本书所收的各篇文章，就是按照这样的思路，抱着我们可以达到跨文化理解的信念，从不同侧面论述东西方比较研究的价值，同时也尝试做一些具体课题的比较研究。

收进这本文集的文章，有几篇曾先以英文在国外的学术刊物上发表，这次用中文重写出来，并入此集。由于各篇文章最初写作的时间和背景不同，本是单独成篇，而内容又都涉及中西文学和文化的比较研究，尤其是东西方跨文化理解的问题，结为一集时，有个别地方在引文和论述上难免稍有重复。我已尽量把重复之处稍加删削，但有些重要的论点和引文仍略有重复，亦未能完全避免。不过这些材料和有关的讨论似乎在国内并不是随处可见，所以我希望这些未可避免的重复之处，能够提供一点材料，不至完全没有价值。此外，由于写作这些文章最初的背景和构想都略有不同，这次结集成书时都作了一些修改，以为照应，所以我对每篇的缘起和变化，都在结尾加上一段附记，略作说明。

本书各篇的写作，曾得到许多学界朋友的支持和帮助，我在此对他们表示深切感谢。这些文章最初发表在国内外几种不同的刊物上，我也感谢这些刊物的诸位编者们。这次把十篇文章收为一集，交由复旦大学出版社

所编的"名家专题精讲"丛书出版，乃是由葛兆光兄一再敦促，故在此特别提出，表示由衷感谢之意。至于书中偏颇浅陋之处，当然由我自己负责，同时也希望得到海内外读者和专家们的批评指正。

张隆溪

2005年3月16日

序于香港九龙瑰丽新村

目 录

非我的神话:
论东西方跨文化理解问题

在西方，米歇尔·福柯（Michel Foucault）著《言与物》被普遍认为是法国人在20世纪对哲学所作的最重要贡献之一。福柯在此书序言里说，他之所以写这本书，最初灵感完全来自读阿根廷作家博尔赫斯（Jorge Luis Borges）的一段话，那是博尔赫斯引用所谓“中国百科全书”的一段，讲的是如何把动物分门别类，而那分类法实在是天底下最奇怪不过的：

动物可分为：(a)属皇帝所有的，(b)涂过香油的，(c)驯良的，(d)乳猪，(e)赛棱海妖，(f)传说中的，(g)迷路的野狗，(h)本分类法中所包括的，(i)发疯的，(j)多得数不清的，(k)用极细的驼毛笔画出来的，(l)等等，(m)刚打破了水罐子的，(n)从远处看像苍蝇。①

福柯认为那段疯话威胁着要“瓦解我们自古以来对同和异的区别”，要产生出“另一种思维系统具异国情调的魅力”，同时又显出“我们自己系统的局限性，显出我们全然不可能像那样来思考”。

这段话里奇怪的分类法全然无理路可循，而且这种胡话就算有什么规矩或方法，那方法也完全不可理喻。人们对这一片胡言乱语除了大笑之外，还能有别的什么反应呢？唯有一笑置之，才可以既指出其言之荒唐无理，又把这荒唐无理轻轻拂去，不了了之。

于是福柯发为一笑，可是在这笑声里，他又感到不安乃至懊恼，因为那无奇不有的荒唐可以产生破坏性的结果，摧毁寻常的思维和用语言命名的范畴。福柯认为那段疯话威胁着要“瓦解我们自古以来对同和异的区别”，要产生出“另一种思维系统具异国情调的魅力”，同时又显出“我们自己系统的局限性，显出我们全然不可能像那

---

① Michel Foucault, *The Order of Thing: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Vintage, 1973), p. XV.

样来思考"[1]。人们很难想象，在怎样的空间里可以找到上面所引"中国百科全书"那种分类法，可以把全然不同、彼此毫无关联的东西放进同一序列里。哪怕在空想的"乌托邦"里，这也是不可思议，无法理解的。于是福柯新造一词，说这种奇怪的分类法只能属于所谓的"异托邦"(*heterotopia*)，即一片不可理喻、根本无法用语言来描述的空间。福柯说，那分类法之所在，只能是地点错乱和语言错乱，即地与名完全对不上号之所在。不过博尔赫斯竟把中国说成是这奇怪分类法之来源，又实在出人意料，因为据福柯的意见，"中国"这个名词总是立即让人想象一片井然有序的国土，对西方说来，"中国"这个名字就已经包藏着无数的乌托邦：

福柯新造一词，说这种奇怪的分类法只能属于所谓的"异托邦"(*heterotopia*)，即一片不可理喻、根本无法用语言来描述的空间。

据福柯的意见，"中国"这个名词总是立即让人想象一片井然有序的国土，对西方说来，"中国"这个名字就已经包藏着无数的乌托邦。

> 在我们梦想的世界里，难道中国不正是这理想空间的所在吗？在我们传统的形象里，中国文化乃是最讲究细节、最严守清规戒律、最不顾时间的变动、最注意纯粹空间轮廓的。我们想到中国，便是横陈在永恒天空下面一种沟渠堤坝的文明，我们看见它展开在整整一片大陆的表面，宽广而凝固，四围都是城墙。甚至它的文字也不是以平行横写再现声音的起伏逃逸，却以垂直竖写树立起静止的、尚可辨认出来的事物本身的形象。这情形使得博尔赫斯引用那部中国百科全书及其分类法，把人引向一种没有空间的思维，引向全然缺少生命和地点的词汇和范

---

① Michel Foucault, *The Order of Thing: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Vintage, 1973), p. XV.

福柯心目中的中国如果说与传统形象有什么不同，那就是中国不再和井然有序的空间相联系，却系于一个毫无连贯条理的空间，一个完全谈不到什么逻辑次序的“异托邦”。福柯没有丝毫暗示，表明“中国百科全书”那段让人摸不着头脑的话有可能是虚构，有可能代表西方关于非我的幻想，而且那段话里毫无逻辑的动物分类法，不仅和西方人，而且和中国人的头脑也会格格不入。

畴，却又生根在一片仪节的空间里，到处满是复杂的图形、交错的路径、奇怪的地点、秘密的通道和意想不到的交通来往。如此看来，在我们所居住这个地球的另一个极端，似乎有一种文化完全专注于空间次序的安排，但却不是把一切事物归于我们所能命名、能说、能想的任何范畴里。①

对西方说来，远东的中国便成为传统上代表非我异己的形象。福柯当然无意支持这一传统形象，他只是借非我的形象来表明，人的认识总以一定系统为条件，很难跳出历史先验成分的限定，摆脱西方文化的认识基素(epistemes)或基本符码。可是福柯却把博尔赫斯那段话当了真，说它并不符合西方传统中通常所想象的中国。福柯心目中的中国如果说与传统形象有什么不同，那就是中国不再和井然有序的空间相联系，却系于一个毫无连贯条理的空间，一个完全谈不到什么逻辑次序的“异托邦”。福柯没有丝毫暗示，表明“中国百科全书”那段让人摸不着头脑的话有可能是虚构，有可能代表西方关于非我的幻想，而且那段话里毫无逻辑的动物分类法，不仅和西方人，而且和中国人的头脑也会格格不入。

一　博尔赫斯作品里的中国

其实，那种怪异的非理性及其对西方思维的破坏，中国作为非我的象征那陌生而异己的空间，以及那摧毁秩

① Michel Foucault, *The Order of Thing: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Vintage, 1973), p. 19.

序和逻辑范畴的威胁，这一切原来正是不折不扣的西方人的虚构。不过那虚构之产生却是为适应一种真实的需要，即为福柯所谓“知识考古学”建立一个框架，使他得以把自我区别于异己的非我，勾勒出西方文化作为一自足系统的轮廓。的确，还有什么比虚构的中国这一空间更能标志非我呢？还有什么更能为西方包藏它的梦想、幻象和乌托邦呢？

福柯引用那段话的原文，见于博尔赫斯论约翰·威尔金斯的文章。威尔金斯是 17 世纪一位英国学者，曼彻斯特地方的主教，他的头脑里常有些“稀奇古怪的妙想”，其中包括“世界通用语言的可能性及其原理”①。博尔赫斯在文章里说得明白，基于数字或符号的严格逻辑系统来建造精确的人工语言，这想法最初发源于笛卡儿，也就是说，发源于西方哲学传统内部把世间万物分门别类那种欲望。建造这种宇宙语言的努力最后都落了空，把宇宙分门别类的各种理论也都不可避免是武断的。正是威尔金斯系统里的“含混、重复和缺陷”使博尔赫斯想起“弗朗兹·库恩博士认为是出自《天朝仁学广览》那部中国百科全书”里类似的荒唐言。不过应该指出，在博尔赫斯的文章里，“中国百科全书”的荒唐并不代表一种无法理解的异己思维模式，因为他同时一口气提到“威尔金斯、那佚名(或不足凭信的)中国百科全书作者，以及布鲁塞尔

博尔赫斯在文章里说得明白，基于数字或符号的严格逻辑系统来建造精确的人工语言，这想法最初发源于笛卡儿，也就是说，发源于西方哲学传统内部把世间万物分门别类那种欲望。

应该指出，在博尔赫斯的文章里，“中国百科全书”的荒唐并不代表一种无法理解的异己思维模式。

① Jorge Luis Borges, “The Analytical Language of John Wilkins”, *Other Inquisitions, 1937—1952*, trans. Ruth Simms (Austin: University of Texas Press, 1964), p. 101.

人类固然能力有限而且常受挫折，但却极力想要识破上帝在宇宙间的安排，对这勇敢大胆的努力，博尔赫斯表示极为赞赏。那“中国百科全书”正是那种努力的一部分，企图探索上帝的秘密固然最终无望，然而却表现出人类的英勇。

书目研究院的武断”，他们都徒劳地想把天下万物分类，想一字不漏地记录“上帝的玄秘辞典中全部的词汇、定义、词源和同义语”①。人类固然能力有限而且常受挫折，但却极力想要识破上帝在宇宙间的安排，对这勇敢大胆的努力，博尔赫斯表示极为赞赏。那“中国百科全书”正是那种努力的一部分，企图探索上帝的秘密固然最终无望，然而却表现出人类的英勇。虽然博尔赫斯提出他的依据是德国汉学家和中国文学翻译家弗朗兹·库恩博士，甚至指明了“中国百科全书”的标题，但是那部《天朝仁学广览》却是子虚乌有，只存在于他头脑的想象之中。其实，写文章真真假假，真名实姓和完全虚构的名物混杂不分，正是博尔赫斯一贯的风格。

和论威尔金斯的文章一样，《议会》也是在描述人类希望安排天下万物、从混乱中创造秩序这种雄心勃勃的理性的努力。

在博尔赫斯最长、头绪最多的一篇故事《议会》中，读者又可以见到一部中国百科全书，这次是在议会的参考书图书馆里，这部子虚乌有的书和《大英百科全书》、法国《拉露斯》、德国《勃洛克豪斯》等“真的”百科全书放在一起。故事中的叙事者说：“我记得我怀着多么崇敬的心情，抚弄一部绸面精装的中国百科全书，书里细细的毛笔字在我看来，好像比豹皮上的斑纹还要神秘。”②和论威尔金斯的文章一样，《议会》也是在描述人类希望安排天下万物、从混乱中创造秩序这种雄心勃勃的理性的努力。

---

① Jorge Luis Borges, “The Analytical Language of John Wilkins”, *Other Inquisitions, 1937—1952*, trans. Ruth Simms (Austin: University of Texas Press,), p. 103, 104.

②. Borges, “The Congress”, *The Book of Sand*, trans. Norman Thomas di Giovanni (New York: E. P. Dutton, 1977), p. 37.

它也戏剧性地描绘了这一努力的失败,最后是议会成员收集起来的书全被焚毁,包括那部中国百科全书。事实上,百科全书是博尔赫斯作品中反复出现的形象,强烈暗示理性的力量要在宇宙的迷宫之间,用语言创造自己系统而理想的世界。人工语言系统之产生,就是为了满足把秩序加在混乱的宇宙之上这种欲望,而百科全书正可以代表整理万事万物最好的形式。博尔赫斯最好的魔幻故事之一是《特隆·乌克巴》,那个奇异的理想事物之国乌克巴就只存在于一部百科全书里,并且很特殊地存在于《英美百科》第四十六卷里,而那部书据叙事人说,是"1902 年版《大英百科全书》一字不差而又有纰漏的翻版"。可就是在那部书里,也找不到乌克巴这个条目,因为它只在拜依·卡萨列斯(Bioy Casares)"在某处"购得的那一本书里才有,那本书奇迹般地多出四页来,载有那个条目①。换言之,那百科全书只存在于博尔赫斯小说的虚构里,不过他开玩笑式地提到真正存在的《大英百科全书》和真有其人的拜依·卡萨列斯,这就给他虚构的世界抹上了一点真实可信的色彩。在另一篇故事《歧路园》里,一个为德国人做间谍的中国人余村博士,在一位英国汉学家的书房里发现了"几卷黄丝精装的辑佚百科全书,那是明代第三位皇帝编定而从未刊印过的"②。和博尔赫

事实上,百科全书是博尔赫斯作品中反复出现的形象,强烈暗示理性的力量要在宇宙的迷宫之间,用语言创造自己系统而理想的世界。人工语言系统之产生,就是为了满足把秩序加在混乱的宇宙之上这种欲望,而百科全书正可以代表整理万事万物最好的形式。

---

① Borges, "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius", trans. James E. Irby, *Labyrinths: Selected Stories and Other Writings*, ed. Donald A. Yates and J. E. Irby (New York: Modern Library, 1983), pp. 3, 4.

② Borges, "The Garden of Forking Paths", trans. Yates, ibid., p. 24.

斯别的故事一样，这个故事里的百科全书也是象征整理杂乱无章的宇宙这巨大而终无成就的努力，百科全书本是获得秩序的手段，但这部中国百科全书却失落在外国一个偏远小镇里，而且那里即将发生一件杀人案，这就更为加强了讽刺的意味。

博尔赫斯把世界视为一个迷宫，其中有无数通道、回廊、曲折的小路和死胡同，那个迷宫即便自有神秘的秩序，那秩序也非人力可解。所以中国百科全书那徒劳的分类，就和威尔金斯的人造语言一样，都象征人类所处的荒诞状态，即人类的头脑受到认识的局限和语言不能完全达意的障碍，毫无希望地处理迷宫般巨大混乱的世界。另一方面，博尔赫斯把文学创作也视为创造一种迷宫。博尔赫斯把一位真的汉学家和一部虚构的书联在一起，在文章里造成一个迷阵，使他的读者感到困惑难辨。不少批评家都提到博尔赫斯“博学而深奥”，他固然真的博学，但其深奥常常只是他开玩笑般把学问和虚构相杂，打破真与假的界限，也混淆论文和故事的界限，使人摸不清底细。博尔赫斯不仅和读者开玩笑，使读者喜欢他魔幻式的风格，他还爱捉弄批评家们，让他们去追溯他往往十分冷僻的出处。所以我们须认定那中国百科全书的作者，其实就是博尔赫斯这位神话创造者和魔幻故事作家，认识到福柯引用那段让人莫名其妙的话，不过是博尔赫斯开的一个不大不小的玩笑，是他以虚构来表现虚构的写作本身。

中国百科全书那徒劳的分类，就和威尔金斯的人造语言一样，都象征人类所处的荒诞状态，即人类的头脑受到认识的局限和语言不能完全达意的障碍，毫无希望地处理迷宫般巨大混乱的世界。

福柯引用那段让人莫名其妙的话，不过是博尔赫斯开的一个不大不小的玩笑，是他以虚构来表现虚构的写作本身。

但是我们没有理由怀疑，博尔赫斯虚构出中国百科全书，是为了代表一种异国情调的文化，因为在博尔赫

斯,中国这两个字并不相当于非我。不仅如此,他还回忆说,在写《书的保存者》这首诗时,他甚至假想自己是一个中国人:他"尽量做一个中国人,就像阿瑟·威利的好学生应当做的那样"①。博尔赫斯力求超越时空的局限,把握不同文化和历史阶段的本质,所以他强调突出的总是一切人的共同性,而非其差异。他说:"我们总喜欢过分强调相互间小小的差异,即我们的仇恨,而那是错误的。人类若想得救,我们就必须集中注意我们的相同之处,我们和一切人的共同点。我们必须尽一切办法避免扩大我们的差异。"②博尔赫斯对非我的问题尤其敏感,他的作品里贯穿着双重身份的主题,而在他的作品里,初看像是异己的非我者,到头来往往不是别人,却正是自己的自我③。

博尔赫斯强调突出的总是一切人的共同性,而非其差异。他说:"我们总喜欢过分强调相互间小小的差异,即我们的仇恨,而那是错误的。人类若想得救,我们就必须集中注意我们的相同之处,我们和一切人的共同点。我们必须尽一切办法避免扩大我们的差异。"

二 "非我"的哲学探讨

我们实在不必远远地到处去搜寻非我。要确定我们自身的存在,要明白我们自己及我们周围世界的特性,也就是说,要获得关于我们自己和我们的文化的任何知识,都总须通过辨别彼此和他我才得以实现。斯宾诺莎曾这样提出一条定理:"任何个别事物,即任何限定和有条件

---

① Borges, *Borges on Writing*, ed. Giovanni, Daniel Halpern and Frank MacShane (New York: E. P. Dutton, 1973), p. 86.

② Borges, "Facing the Year 1983", *Twenty-Four Conversations with Borges, Including a Selection of Poems*, trans. Nicomedes Suárez Araúz et al. (Housatonic: Lascaux Publishers, 1984), p. 12.

③ See Borges, "The Other", *The Book of Sand*, pp. 11—20; "Borges and I", *Labyrinths*, pp. 246—247.

存在的事物,若非有自身之外的原因使其有条件存在和行动,便不可能存在或在一定条件下行动。"这当然是一条基本的逻辑原理,即"同"总是和"异"互相关联,任何事物都不可能由自身和在自身确定,而必须靠区别于不同于自身者来确定,即如斯宾诺莎所说,"一切确定也同时就是否定。"①自索绪尔以来,我们都很熟悉思维和语言中二项对立的结构原则,知道语言这个系统是由互相差异中得到确定的各项组成。我们如果有多种事物,如果能把一事物区别于其他事物,我们所能辨认区分的就正是各事物之间的差异。柏拉图有一篇很难懂的对话《巴门尼德斯》,其中起码这一点是讲得很明白的:"如果我们谈到非我,那么非我的事物必然是不同的,'非我'和'不同'乃是同物而异名。"②

"同"总是和"异"互相关联,任何事物都不可能由自身和在自身确定,而必须靠区别于不同于自身者来确定,即如斯宾诺莎所说,"一切确定也同时就是否定。"

柏拉图有一篇很难懂的对话《巴门尼德斯》,其中起码这一点是讲得很明白的:"如果我们谈到非我,那么非我的事物必然是不同的,'非我'和'不同'乃是同物而异名。"

在我们力求理解不同文化,尤其像东方和西方这样差异很大的两种文化时,关于非我的哲学探讨显然有助于解决我们必然面临的问题。英国诗人吉卜林曾说:"啊,东方是东方,西方是西方,这两者永不会相遇。"③但

在我们力求理解不同文化,尤其像东方和西方这样差异很大的两种文化时,关于非我的哲学探讨显然有助于解决我们必然面临的问题。

---

① Benedict de Spinoza, *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, trans. R. H. M. Elwes, 2 vols. (New York: Dover Publications, 1951), 2:67, 370.

② Plato, *Parmenides* 164c, trans. F. M. Cornford, *The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns (Princeton: Princeton University Press, 1963), p. 954.

③ Rudyard Kipling, "The Ballad of East and West", *Collected Verse of Rudyard Kipling* (New York: Doubleday, Page & Co., 1907), p. 136.

是从逻辑上讲来,诗人知道东西方可以分辨为二,便表明这两者不仅已经相遇,而且各各认识到了对方之非我的性质。东方代表着非我,相对于这非我,西方才得以确定自己之为自己,所以东方乃是西方在理解自己的过程中,在概念上必有的给定因素。事实上,东方正和西方一样,都是在那过程中产生出来的形象。于是柏拉图和斯宾诺莎那个哲学的非我概念,又具有了文化概念的性质,成为文化的虚构,用以代表任何不同于西方传统价值观念的东西。

然而非我的问题还无可避免有道德责任的一面,因为在跨文化理解中的非我并不是一个抽象概念,而是在社会历史现实中具体存在的活生生的人,去理解这些人也就与他们形成一定关系,也就必然对他们具有道德的责任。在此我们应该记住:"非我的他者就是他人",而且正如哲学家列维纳斯所说,"离开自我也就是走向自己的邻居"[①]。一旦把非我的他者真切实在地理解为自己的邻居,自我与非我也就摆正了关系,在差异和特殊性之外,也就有了一定的共同点,自我就不可能完全否认作为邻居的非我也具有人性,他者的价值对我也可能有同样的价值。从这一类比我们可以得出结论,文化之间的关系本来应当如此,因为没有实际存在的人和他们的价值,文化这个概念就没有意义,文化之间的关系本应该是邻居之间的关系,只是规模更大而已。正像我不能用自己想当然的虚构来代替我邻居的实在,我也不能把别的文化仅仅

非我的问题还无可避免有道德责任的一面,因为在跨文化理解中的非我并不是一个抽象概念,而是在社会历史现实中具体存在的人,去理解这些人也就与他们形成一定关系,也就必然对他们具有道德的责任。

没有实际存在的人和他们的价值,文化这个概念就没有意义,文化之间的关系本应该是邻居之间的关系,只是规模更大而已。

① Emmanuel Levinas, "Ideology and Idealism", *The Levinas Reader*, ed. Seán Hand (Oxford: Basil Blackwell, 1989), p. 246.

视为绝对的差异,完全从反面将其理解成与自我相对的东西。那不仅从认识的角度说来没有道理,而且从道德的角度看来更值得怀疑。然而不幸的是,在文化观念史上,那恰好是屡见不鲜的情形。正如爱德华·赛义德所说,西方文化中所构想的东方,可以说是欧洲的发明:

正如爱德华·赛义德所说,西方文化中所构想的东方,可以说是欧洲的发明。

> 我们必须认真看待维柯伟大的发现,即人们创造自己的历史,人们能认识的也正是他们自己所创造的;我们必须把这发现扩大到地理概念上去:作为地理的和文化的实体——更不要说作为历史的实体——"东方"和"西方"这样的地域观念都是人造的。因此正和西方本身一样,东方正是在西方并且为了西方才成为现实存在的一个概念,有它自己的历史,有它自己的思想、形象和语汇的传统。[①]

赛义德所谓东方是指中东,但他所说的话也完全适用于远东,尤其适用于作为非我的地域象征之中国。维柯提出著名的"创造即是真理"的原则,认为人所创造的即是真实的,二者可以互相转换,这一观念成为他验证真理的标准,从而把人文学科提到高于自然科学的地位,因为在维柯看来,自然的秘密只有造物主上帝可以知道,而"人类社会的世界无疑是人创造的,因此它的原理也就可以在人类心智的变化中去寻找"[②]。人都是希腊

在维柯看来,自然的秘密只有造物主上帝可以知道,而"人类社会的世界无疑是人创造的,因此它的原理也就可以在人类心智的变化中去寻找"。

---

① Edward W. Said, *Orientalism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), pp. 4—5.

② Giambattista Vico, *The New Science*, ed. and trans. Thomas Godard Bergin and Max Harold Fisch (Ithaca: Cornell University Press, 1968), p. 96.

文原义上的"诗人"即创造者;他们不仅创造自己生存的世界,不仅创造神话来解释自己生存在世界之中的经验,而且在此当中"创造他们自己"①。依维柯的理论,人只能认识自己经验过的事物,只能理解适合人类心灵形式的事物,而人的心灵不断把自己的形式加到周围世界及我们对世界的经验之上。维柯的认识论主要研究人类心智由形象思维到逻辑思维的种种变化。他充分承认神话和神话思维在初民社会中的认识价值,而不承认笛卡儿的唯理主义是唯一标准,可以普遍应用于一切时代和一切文化。

维柯的认识论主要研究人类心智由形象思维到逻辑思维的种种变化。他充分承认神话和神话思维在初民社会中的认识价值,而不承认笛卡儿的唯理主义是唯一标准,可以普遍应用于一切时代和一切文化。

这样看来,维柯似乎为一种善意的文化相对主义和历史相对主义开辟了一条新路,不仅承认每一种文化或历史时期自有其价值,而且依据这一文化或历史时期自己的标准来判定其价值。这种相对主义似乎打开了认识历史的新的眼界,埃利希·奥尔巴赫热情地认为,19世纪初以来西方审美视野的扩大,就应该归功于这一新的眼界。奥尔巴赫宣称说,由于维柯的功绩,我们现在可以承认古代文明和异国文明的独立价值,培养真正宽广的审美趣味和判断力。他把维柯的《新科学》视为历史研究中"哥白尼式的发现",并且认为在《新科学》的影响之下,"谁也不会因为哥特式大教堂或中国式庙宇不符合古典美的模式而说它们丑,谁也不会认为《罗兰之

奥尔巴赫宣称说,由于维柯的功绩,我们现在可以承认古代文明和异国文明的独立价值,培养真正宽广的审美趣味和判断力。

① Giambattista Vico, *The New Science*, ed. and trans. Thomas Godard Bergin and Max Harold Fisch (Ithaca: Cornell University Press, 1968), p. 112.

歌》野蛮粗疏，不值得和伏尔泰精致完美的《昂利亚德》相提并论。我们须从历史上去感觉和判断的思想已经如此深入人心，甚至到了习而相忘的程度。我们以乐于理解的一视同仁的态度，去欣赏不同时代的音乐、诗和艺术"①。

有福柯关于非我的那段话做比照，奥尔巴赫单单挑出中国式庙宇来代表一种不同的美，也就没有什么值得惊奇的了。可是在18世纪，有人厌倦了当时流行的所谓中国风气，却常常把哥特式和中国式相提并论，同视为奇特怪异的代表。下面引自罗伯特·劳依德的几行讽刺诗就很能证明这一点：

现在这班木匠和泥瓦匠人
和一批中国工匠和设计师们，
实施他们改建的方针，
务必要将花样翻新。
过往行人不禁大为惊叹，
只见一座哥特式或中国式神殿，
挂满铃铛和杂色布条，
顶上还有一条蛟龙盘绕。②

---

① Erich Auerbach, "Vico's Contribution to Literary Criticism", in *Studia Philologica et Litteraria in Honorem L. Spitzer*, eds. A. G. Hatcher and K. L. Selig (Bern: Franke, 1958) p. 33.

② Robert Lloyd, "Cit's Country Box", *Poems by Robert Lloyd* (London: Printed for the author by Dryden Leach, 1762), pp. 43ff.; quoted in Ch'ien Chung-shu, "China in the English Literature of the Eighteenth Century (I)," *Quarterly Bulletin of Chinese Bibliography* 2 (June 1941): 31.

既然中国长期以来成了一种神话，象征着差异，能欣赏中国庙宇的美也似乎就能显示世界主义的真精神，雄辩地证明审美历史主义的胜利。的确，克服教条式的清规和狭隘观念，培养历史的共同感，使人真有兴趣去了解人类创造的全部经验，一视同仁地接受和欣赏古代和外国文化中的艺术成就，这一切都可以是维柯理论逻辑发展的结果，但是能够认识中国建筑和全部中国艺术的审美价值，与其说是奥尔巴赫衷心赞赏那位那不勒斯大哲学家的成就，不如说是有赖于奥尔巴赫本人的眼光。因为在《新科学》里，维柯讲到中国和中国人，都依然是按着传统的套子，把中国看成抗拒任何时间发展变化的一片空间。他说中国人"正像埃及人那样，使用象形文字来书写"，他们"由于和其他民族没有来往，孤陋寡闻，没有真正的时间观念，所以吹嘘自己有千万年之古久"。维柯把孔子的哲学和"埃及人的祭司典籍"相比，认为是同样的"粗糙笨拙"，几乎全是讲究"凡俗的道德"。中国画在他看来也"极为粗糙"，因为中国人"还不知道如何在绘画中投影，如何衬出高光"。他甚至连中国瓷器也不喜欢，认为中国人"在烧制方面和埃及人一样缺乏技巧"①。维柯一再把中国人和埃及人相提并论，表明在西方人传统的理解当中，中国和埃及正代表着完全陌生的文明，全没有历史进步的观念，死气沉沉，没有时间变化，处在一片广漠寂然的凝固状态之中。但具讽刺意味的是，正是这关于中国的传统形象本身显得凝固而无时间变化，因为我

在《新科学》里，维柯讲到中国和中国人，都依然是按着传统的套子，把中国看成抗拒任何时间发展变化的一片空间。

维柯一再把中国人和埃及人相提并论，表明在西方人传统的理解当中，中国和埃及正代表着完全陌生的文明，全没有历史进步的观念，死气沉沉，没有时间变化，处在一片广漠寂然的凝固状态之中。

① Vico, *The New Science*, pp. 32, 45, 33, 51.

们在福柯以及当代别的一些思想家的著作里，发现这形象依然如故。尽管汉学的进步可以为西方学者提供更多的了解认识，但很多人对中国的理解仍然和两百多年以前的维柯大同小异，仍然把中国看成“横陈在永恒天空下面一种沟渠堤坝的文明……完全专注于安排空间的次序，但却不是把一切事物归于我们所能命名、能说、能想的任何范畴里。”

三　理想化的中国

正如阿道夫·赖希文所说，18世纪是中国和西方最早有深入接触的时代，当时西方对中国的看法，总的说来相当不错。赖希文认为罗可可（rococo）艺术的时代浸润着一种近于中国文化的精神。

然而维柯的看法并不能完全代表他那个时代西方人心目中想象的中国。正如阿道夫·赖希文所说，18世纪是中国和西方最早有深入接触的时代，当时西方对中国的看法，总的说来相当不错。赖希文认为罗可可（rococo）艺术的时代浸润着一种近于中国文化的精神，即表现在进口的精美中国货物里那种精神：“在精致的瓷器那微妙的色调里，在颤动的中国丝绸那飞扬的光泽里，18世纪优雅的欧洲社会见到一种幸福生活的梦境，正和他们自己的乐观精神早已梦想过的一样。”[1]的确，在诗人蒲柏描写贵族客厅里的风波那部滑稽英雄体名作《鬈发劫》里，我们可以看出瓷器象征着罗可可时代的娇媚，那种18世纪贵族社会的纤弱，从而在诗里显得十分重要。诗中主要情节的高潮是美女贝林达的一束鬈发被人偷偷剪掉，而

---

① Adolf Reichwein, *China and Europe: Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*, *trans.* J. C. Powell (New York: A. A. Knopf, 1925), pp. 25—26.

这高潮的到来总是用“脆弱的中国瓷瓶”的破裂来作预示的前兆①。瓷器、丝绸、生漆、糊墙纸，中国园林和中国皮影戏，这一切在18世纪的欧洲引起了一阵中国热，即流行于18世纪的所谓中国风(chinoiserie)。但正如休·昂纳在他研究此风的专著里所说，18世纪欧洲的中国风与中国或中国事物甚少关联，应该把它“定义为欧洲人对中国的观念之表现”②。

不少18世纪的欧洲哲学家们根据耶稣会传教士多为揄扬的报道以及传教士翻译的某些中国经典，根据门多萨和勒·孔德颇具影响的著作，尤其根据杜·哈尔德著名的《中华帝国录》，就产生出一种理想，以为在中国和中国人那里，可以看到依理性和善行组织起来的理性国家的典型。孟德斯鸠的《波斯人信札》发表之后，有不少仿作出现，都借一个外国人之口来品评当时的欧洲社会，其中也包括几部“中国人信札”。这种体裁的英文著作，有高尔斯密的《世界公民》，他借一位“中国哲人”之口，痛快淋漓地讥讽了当时英国社会的种种弊病。在法国，16世纪的蒙田已经提到中国是伟大的国家，中国的历史使他认识到“世界比古人和今人所知的还要广大丰富得多”③。正如

① Alexander Pope, *The Rape of the Lock*, Ⅱ106, Ⅲ159—160, Ⅳ163, *Selected Poetry and Prose*, ed. William K. Wimsatt (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1972), pp. 99, 105, 110.

② Hugh Honour, *Chinoiserie: The Vision of Cathay* (New York: E. P. Dutton, 1961), pp. 7—8.

③ Michel de Montaigne, “Of Experience”, 3: 13, *The Complete Essays of Montaigne*, trans. Donald Frame (Stanford: Stanford University Press, 1958), p. 820.

唐纳德·拉奇所说，蒙田“利用东方来支持他自己的信念，即认识是不可靠的，世界是无限丰富的，道德的教训是普遍适用的”；蒙田把中国看成“欧洲的典范，那是他在世界别的地方从未见到过的典范”①。在蒙田那里，就像在高尔斯密的作品中一样，使用中国这一形象，其目的显然主要不在中国本身，而在理解西方的自我。

在17世纪末和18世纪初，莱布尼兹热烈宣扬东西方的相互了解，并在中国看到在欧洲之外一种伟大文明的可能，可以为他那个时代欧洲的许多道德和社会问题提供解决的方案。

莱布尼兹幻想世界各民族可以组成一个和睦相处的大家庭，而中国为他提供了一点希望。

在17世纪末和18世纪初，莱布尼兹热烈宣扬东西方的相互了解，并在中国看到在欧洲之外一种伟大文明的可能，可以为他那个时代欧洲的许多道德和社会问题提供解决的方案。莱布尼兹说：“我们这里似乎每况愈下，愈来愈陷入更可怕的腐败，所以正像我们给中国人派去传教士，教给他们启示的神学，我们也需要中国人给我们派来传教士，教给我们如何实际应用自然宗教。”②在莱布尼兹看来，中国和欧洲在地球相对的两端发展出如此不同而又同样伟大的文明，简直是上帝有意的安排，“所以在最文明而又相距遥远的民族彼此伸出手来的时候，它们就可以把处在它们之间的别的民族，引导向更好的生活”③。这就是说，莱布尼兹幻想世界各民族可以组成一个和睦相处的大家庭，而中国为他提供了一点希望。

在18世纪，中国风不仅仅是日常生活中的一种风尚而

① Donald F. Lach, *Asia in the Making of Europe*, 2 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1965—77), 2:297.

② Gottfried Wilhelm Leibniz, "Preface to the *Novissima Sinica*", *Writings on China*, trans. Daniel J. Cook and Henry Rosemont, Jr. (Chicago: Open Court, 1994), p. 51.

③ Ibid., p. 45.

已。法国的大画家华多(Antoine Watteau)和布歇(François Boucher)不仅用自己的作品为中国风的法国罗可可艺术作出贡献,而且为后来的艺术家们提供了典范。布歇在这方面尤其成绩卓著,"从油画和挂毯设计到舞台装置和版画,仅凭他这些作品的数量就足足相当于一个一般画家一生事业的成就"①。布歇在充满幻想的背景上描绘他的中国人形象,周围有诸如大象、骆驼、棕榈树之类具异国情调的动物和植物,可是总的说来,他那些中国人形象都显然看得出是上层社会的巴黎人,是他们想象自己穿上中国式的奇装异服的样子。正如一位研究布歇的专家所说:"这个幻想中的中国乐园,绝非任何真实的中国绘画的仿制品",却完全是"布歇本人的发明"②。布歇在绘画、素描和挂毯中所表现的,自然是他所想象的中国人的生活:快乐,宁静,和谐,同时又很奇特,一片色彩艳丽而且点缀了许多细节的乐土,每一点都以布歇所特有的那种轻快愉悦的笔触描绘出来,别具一格。然而并不仅止于此。如昂纳所说:"在法国罗可可中国风作品那些精巧优雅的背后,还有一条严肃的哲理。"③伏尔泰就认为,中国是"天下最合理的帝国"④。他承认中国人并不精于机械和物理,就

布歇在充满幻想的背景上描绘他的中国人形象,可是总的说来,他那些中国人形象都显然看得出是上层社会的巴黎人,是他们想象自己穿上中国式的奇装异服的样子。

① Alastair Laing, "Catalogue of Paintings", *François Boucher, 1702—1770* (New York: The Metropolitan Museum of Art, 1986), p. 202.

② Ibid., p. 207.

③ Honour, *Chinoiserie*, p. 101.

④ Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, ed. René Pomeau, 2 vols. (Paris: Editions Garnier Frères, 1963), 1:224.

像古希腊罗马人或两百年前的法国人一样,"但是他们达到了道德的完美,那才是一切学问之首"。他极力赞扬孔子宣扬美德而不讲乱力怪神,教人"以纯粹的格言,而没有任何废话,没有可笑的讽寓"[1]。启蒙时代的哲学家们激烈批判欧洲的一切现存制度,努力把基督教道德和教会的教条区别开来,正是在这种情形下,他们接触到孔子,于是发现在中国,那个在市场上早已用物质产品赢得一般人赞扬的中国,孔子已经在古代宣传了以伦理和政治的良知为基础的国家学说。他们更认识到,许多世纪以来,中国文明发展的原则不同于西方,而且往往优于西方。于是如赖希文所说:"孔子成了18世纪启蒙运动的圣人。只是通过他,启蒙运动才得以找到与中国的联系。"[2]

启蒙时代的哲学家们激烈批判欧洲的一切现存制度,努力把基督教道德和教会的教条区别开来,正是在这种情形下,他们接触到孔子,于是发现在中国,孔子已经在古代宣传了以伦理和政治的良知为基础的国家学说。

赖希文宣称,随着1760年伏尔泰《论风俗》(*Essai sur les moeurs*)的发表,欧洲对中国的赞美达到了极致。可是钱锺书仔细研究了17、18世纪英国文学里的中国之后,作出不同结论,认为英国的情形很不一样,中国热在17世纪达到高潮,到18世纪却已退了下来,在文学里表现得尤为显著[3]。

---

① Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, ed. René Pomeau, 2 vols. (Paris: Editions Garnier Frères, 1963), 1:224, pp. 68, 70.

② Reichwein, *China and Europe*, p. 77.

③ 参见钱锺书(Ch'ien Chung-shu)的英文论文,"China in the English Literature of the Seventeenth Century", *Quarterly Bulletin of Chinese Bibliography* 1 (Dec. 1940): 351—384; "China in the English Literature of the Eighteenth Century (Ⅰ)", pp. 7—48; "China in the English Literature of the Eighteenth Century (Ⅱ)", *Quarterly Bulletin of Chinese Bibliography* 2 (Dec. 1941): 113—152.

他的研究提供了很多例证,说明关于中国的事实和虚构如何混杂在英国人的头脑里,当时关于中国实在是传闻多于实录,英国的文人尚可以轻松随便地谈论中国,而非学究式的考证或实际利益的盘算,却更多带着人文精神的兴趣。那时的论者固然难免道听途说,有不少奇怪的想法和流行的错误观念,但却非常有趣,因为他们正是把中国作为非我来谈论,用各种幻想、哲学的推断和乌托邦式的理想,来填充这个异国的陌生轮廓。

他们关于中国语言文字的谈论最为有趣。培根大概依据门多萨的著作,提到中国人"书写实体的方块字,这些字既不表现一般的词,也不表现字母,却表现事物或概念"。培根在这里是讨论作为"传统的器官"的语言,他依据亚里士多德,界定词为"思想的形象",字母为"词的形象"。但是词不是唯一的表意媒介,因为"我们看见语言互不相通的野蛮人交往,还有聋哑人的交往,都可以用手势表意,虽不精确,却也勉强可以敷衍过去"①。正是在这种背景上,培根提到中国人用方块字来交往,而他们的口头语言往往互不相通。如果说那就是"野蛮"的表现,如果中文字既不表现词,也不表现字母,即不能表现思想的形象及其在拼音文字中的传达,那么结论显然就是,中文是一种原始的语言。我们将会看到,那恰好是当时许多作者力图证明的一点。但是他们极力寻找的所谓"原始"

---

① Francis Bacon, *Of the Proficience and Advancement of Learning, Human and Divine*, *The Works of Francis Bacon*, 10 vols. (London: Baynes and Son, 1824), 1:146—147.

语言，其含义是指最早最纯洁的语言，也就是《圣经》上讲的大洪水未发之前、尚未因人类建造巴别塔而受上帝诅咒的语言。

许多耶稣会教士宣传说，中国人是诺亚的后代，由诺亚教给他们自然宗教的原理，所以已经完全有条件接受基督教启示的开导。

许多耶稣会教士宣传说，中国人是诺亚的后代，由诺亚教给他们自然宗教的原理，所以已经完全有条件接受基督教启示的开导。在这种观点影响之下，瓦尔特·罗利在他所著《世界史》(1614)里说，诺亚方舟最后是在东方的印度和中国之间登陆；托马斯·布朗在论语言的文章里也说："居住在地球边缘的中国人……大概能说明一种非常古老的语言"，他们尚能"利用早于基督好几百年的先哲孔子的著作，而且他们的历史记叙可以一直追溯到盘古王，而盘古正是诺亚"①。然而对这个题目讨论得最有趣，而且在西方是第一次广泛论述中国语言的著作，是约翰·韦布一部八开本的小书，书的主旨在标题上已经讲得清清楚楚："论中华帝国之语言可能即为原初语言之历史论文"。书前有韦布致英王查理二世的信，日期是1668年5月29日，他在信中表示要"促进发现那自古以来掩埋在原初语言里的学识的金矿"。他解释说，他的目的"并不是争辩在可能性上不能成立的，而是争辩在盖然性上有可能成立的最早语言"②。韦布始终依据《圣经》的

---

① Thomas Browne, "Of Languages, and Particularly of the Saxon Tongue", *The Prose of Sir Thomas Browne*, ed. Norman Endicott (Garden City: Anchor Books, 1967), p. 427.

② John Webb, *An Historical Essay Endeavoring a Probability that the Language of the Empire of China is the Primitive Language* (London: Printed for Nath. Brook, 1669), pp. 2, 3.

权威和在17世纪认为是"可靠的历史记载"来立论,其论证虽然简单,但在当时的读者看来,在逻辑上一定相当有力。因为这本小书颇不易得,我们不妨征引得略为详细一些。韦布说:

> 《圣经》教导说,直到建造巴别塔的谋乱之前,全世界都通用同一种语言;历史又告诉我们,当初世界通用同一种语言,巴别塔尚未建造之时,中国就已有人居住。《圣经》教导说,语言混乱的判决只是加在造巴别塔的民族身上;历史又告诉我们,中国人早在这之前已经定居下来,并未到巴别塔去。不仅如此,不管参考希伯来文或是希腊文的记载,都可以知道中国人在巴别塔的混乱之前早已使用的语言文字,一直到今天他们仍然在使用。①

韦布本人并不懂中文,可是他依据当时可以找到的重要著述,竟能论证"在大洪水之后,诺亚本人或者赛姆的儿子们,在移到西纳尔去之前,最先是在中国安置下来",所以"很有可能肯定,中华帝国的语言便是原初语言,是大洪水之前全世界通用的语言"②。他还费了不少力气追溯读音和拼写法的变迁,颇为自得地证明了中国古帝 Yaus 或 Jaus(显然指尧)就是罗马人的神 Janus,而许多著名权威学者早已指出过,Janus 就是 Noah(诺亚)! 韦布最后指出发现原初语言的"六条主要指标",

韦布本人并不懂中文,可是他依据当时可以找到的重要著述,竟能论证中华帝国的语言便是原初语言,是大洪水之前全世界通用的语言。

① John Webb, *An Historical Essay Endeavoring a Probability that the Language of the Empire of China is the Primitive Language*, pp. 3—4.

② Ibid., pp. 31—32, 44.

即古远、单纯、概括、节制、实用、简略，此外可以再加一条，即，学者的赞同①。由于他发现中文充分符合这些标准，所以他毫不犹豫地肯定，中文就是原初的即上帝所造最早的语言。

韦布的书通篇显出对中国文明的热情赞赏。他借罗利的话提醒读者说："关于一切事物的知识最早都来自东方，世界的东部是最早有文明的，有诺亚本人做导师，乃至今天也是愈往东去愈文明，越往西走越野蛮。"

韦布的书通篇显出对中国文明的热情赞赏。他借罗利的话提醒读者说："关于一切事物的知识最早都来自东方，世界的东部是最早有文明的，有诺亚本人做导师，乃至今天也是愈往东去愈文明，越往西走越野蛮。"不过韦布对中国的赞赏也显然是用西方的价值为基础：在他眼里，中国人乃是"de civitate Dei，即来自上帝之城"；"他们的国王可以说都是哲学家，而他们的哲学家可以说都是国王"②。他赞扬中国诗人，因为他们并不往作品里塞进"在诗人的狂热过去之后，连自己也不懂的寓言、虚构和讽寓之类"。他说中国诗里有教导人的"英雄体诗"，有写自然山水的诗，也有写爱情的诗，"但不像我们的爱情诗那样轻佻，却使用极纯洁的语言，在他们的诗里，连最讲究贞洁的耳朵也听不出一个猥亵而不堪入耳的字"。最有意思的是，韦布告诉读者说，中国人"没有表示 Privy parts(按即阴部)的字，在他们所有的书里也找不到这样的字眼"，而究其原因，则最终是由于"诺亚发现自己赤身露体时所生的羞愧感"③。

① John Webb, *An Historical Essay Endeavoring a Probability that the Language of the Empire of China is the Primitive Language*, pp. 191.

② Ibid. pp. 21, 32, 93.

③ Ibid. pp. 98, 99.

韦布和比他晚一个世纪的伏尔泰一样,认为中国人达到道德的完美,那是纯粹、未腐化的自然宗教产生的结果,值得最高的揄扬。正如钱锺书所评那样,韦布的书代表着当时所能达到的对中国最好的认识,书中强调的是"中国文化的各方面,而不是津津乐道中国风气的大杂烩",它注重的是"中国哲学、中国的政府制度和中国的语言,而不是中国的杂货和火炮"①。我们可以不夸张地说,在韦布和其他一些作家的著作里,英国人对中国和中国文化的热情赞美在17世纪达到了极致。

韦布和比他晚一个世纪的伏尔泰一样,认为中国人达到道德的完美,那是纯粹、未腐化的自然宗教产生的结果,值得最高的揄扬。

我们可以不夸张地说,在韦布和其他一些作家的著作里,英国人对中国和中国文化的热情赞美在17世纪达到了极致。

四 丑化的中国

在一段入迷的眷恋之后,必然会有热情的冷却和情绪的变化。在18世纪的英国文学里,我们的确就发现很不相同的另一幅图画,而这当然和当时英国社会在更大规模上的变化是同步的。17世纪对中国的理想化至少部分可以归因于宗教的兴趣,正是这种兴趣使耶稣会教士去到中国,并且研究中国的文化。然而,这种传布福音的精神却不是所谓理性时代的特点,在英国文学里,到中国去的小说人物不是一位传教士,却是狄福笔下讲求实际的冒险家鲁滨孙,而这个人物正如昂纳所说,是"一个狂暴而毫无道理的恐中国狂"②。在这小说的第二部里,鲁滨孙·克鲁梭一面在中国城市里旅行,一面随口作出评

鲁滨孙·克鲁梭一面在中国城市里旅行,一面随口作出评论,而他那极端负面的印象几乎完全推翻前一世纪英

① Ch'ien Chung-shu, "China in the English Literature of the Seventeenth Century", p. 371.

② Honour, *Chinoiserie*, p. 83.

国文学里对中国较好的看法。这位“实在”的虚构人物随时把他所见中国的“实际情形”和欧洲的情形相比，每一比较都不利于中国，而且每一比较都显示出大英帝国时代那种典型的军事殖民主义特色。

论，而他那极端负面的印象几乎完全推翻前一世纪英国文学里对中国较好的看法。这位“实在”的虚构人物随时把他所见中国的“实际情形”和欧洲的情形相比，每一比较都不利于中国，而且每一比较都显示出大英帝国时代那种典型的军事殖民主义特色：

> 他们的建筑与欧洲的宫殿和皇室建筑相比，又算得了什么？他们的贸易又哪能与英国、荷兰、法国和西班牙的全球贸易相比？他们的城市和我们的城市相比，哪有那样富强，哪有那么鲜艳的服饰、富丽的摆设和无穷多样的选择？他们的港口不过有几只破船和舢板，哪里比得上我们的海上交通、我们的商船队和我们强大的海军？我们伦敦城里做的生意，比他们整个帝国的贸易还要多。一艘有八十门炮的英国、荷兰或者法国军舰，便足够打败并且摧毁中国所有的战船。①

如果韦布说中国人“来自上帝之城”，那么克鲁梭就恰恰相反，认为中国人都是“野蛮的异教徒，比野人好不了多少”。他简直不能理解，为什么英国人“会那样赞颂中国人的力量、富足、荣耀、高尚和他们的贸易，因为我亲眼看见，知道他们只是一群可鄙、无知而下贱的奴仆，屈服于只配统治这样一个民族的政府”②。如果说中国人有聪明的名声，那也只是“在蠢人中显聪明”；中国人的宗教

① Daniel Defoe, *The Life and Strange Adventure of Robinson Crusoe*, *The Works of Daniel Defoe*, 8 vols., 16 pts. (Boston: David Nickerson, 1903), 1:2:256—257.

② Ibid. 1:2:257, 258.

"都总结在孔子的格言里……其实不过是精致的异教"；而中国人的政府只是"绝对的专制"①。

这种尖锐的批判态度和17世纪对中国的热情形成鲜明对比，可是狄福并不是唯一无二者。约翰生博士虽曾"对参观中国的长城很热心"，却又说中国人"野蛮，"认为"他们没有拼音字母，他们未能形成其他一切民族都有的字母表"，可见其"粗野"②。约翰生用"粗野"二字来概括说明他何以不喜欢中国，颇使人想起维柯，不过他在这里也和他在别的许多谈话里一样，也许是为争辩而争辩，因为鲍斯韦尔说中国的好处，他就故意要表示相反的观点。另一个例子是他为威廉·钱伯斯《中国建筑》一书所写的小序。约翰生喜爱这本书，但在序里他却宣称，自己不愿意"加入那些过分揄扬中国的人"。和狄福一样，他相信别人过分夸奖中国，都是出于"新奇"，而他则力图从反面去平衡"对中国学术、政治和技艺过度的颂扬"③。由此看来，在法国哲学家高度赞扬孔子和中国文明的时候，同时代的英国人显然满怀狐疑，有不少的保留。

在法国哲学家高度赞扬孔子和中国文明的时候，同时代的英国人显然满怀狐疑，有不少的保留。

当然，赖希文描绘的18世纪欧洲眼里的中国，也不全是一幅美好的图画。他提到有人反对伏尔泰过分赞美中国，提到弗雷德力克大帝的漠然态度，卢梭、孟德斯鸠、

① Defoe, *Serious Reflections during the Life and Strange Adventures of Robinson Crusoe with His Vision of the Angelic World*, *The Works of Daniel Defoe*, 2:3:123,127.

② James Boswell, *Life of Johnson*, ed. R. W. Chapman (Oxford: Oxford University Press, 1980), pp. 929, 984—985.

③ Ibid. p. 1211, note 2.

但在歌德之后，耶稣会教士的影响逐渐减弱，注重实际利害的商业观点占了上风，于是有关中国的概念在19世纪的欧洲发生了激剧改变。结果是中国对于西方说来失去了精神的意义，“公众舆论唯一关注的，渐渐只是作为第一流世界市场的中国这个概念了”。哲学家和历史家们都助长了许多错误观念，尤其是像黑格尔和兰克，他们所描绘的中国乃是处于永恒静止状态的一个国家，而这一观念很快成为西方人眼里的传统中国形象之一部分。

弗列德利-墨尔希瓦、格林和费涅伦等人的怀疑、不满和明确的批判态度，但是他把这些执反对态度的人都一句话带过，说他们“局限在一个武断的系统里”。他又另举出歌德说过的几句关于中国的话，作为他全书光彩的结束。赖希文认为歌德的《中德年日志》这部作品，表明歌德晚年热烈接受中国文明的境界。他说：“凡属这一境界的东西，在歌德看来都好像十分轻妙，简直渺若空灵，事物的关系都十分清楚明白，内在和外在的生命都清朗而无骚动，好像配合到了炉火纯青的地步，没有一点笨拙失误之处。”但在歌德之后，耶稣会教士的影响逐渐减弱，注重实际利害的商业观点占了上风，于是有关中国的概念在19世纪的欧洲发生了激剧改变。结果是中国对于西方说来失去了精神的意义，“公众舆论唯一关注的，渐渐只是作为第一流世界市场的中国这个概念了”①。哲学家和历史家们都助长了许多错误观念，尤其是像黑格尔和兰克，他们所描绘的中国乃是处于永恒静止状态的一个国家，而这一观念很快成为西方人眼里的传统中国形象之一部分。

美国在文化上深深植根于大洋彼岸的欧洲，所以美国观念和态度的变化往往依据欧洲思想文化的同类范型。哈罗德·艾萨克斯采访了很多对形成美国公众关于

① Reichwein, *China and Europe*, pp. 94, 145, 150. 关于19世纪西方有关中国的观念，可参见 Mary Gertrude Mason, *Western Concepts of China and the Chinese, 1840—1876* (Westport: Hyperion, 1939)。

中国和印度的观念很起作用的人物,最后得出结论认为,事实上"亚洲在美国人头脑里有各种各样的印象",都是多多少少有些歪曲的形象和观念,但又有一些"共同性,即都显得遥远、生疏、怪异、奇特、陌生,而且直到最近都与生活中显然重要的事情毫无联系"①。1942 年在珍珠港事件发生之后四个月,一份全国性的普查报告发现,百分之六十的美国人在世界地图上找不到中国和印度。但在第二次世界大战接近尾声时,由于中国是共同抗日的同盟国,美国人关于中国的认识才稍有增长。美国人显然有两套印象,一上一下,此起彼伏,其变化与当时的社会和政治气氛正相配合。他们眼里的中国既是静止的,又是不停骚动的,中国人既聪明又蒙昧,既强大又柔弱,既诚实又狡诈,如此等等,不一而足。反映在流行的好莱坞电影里,就既有出名的恶棍傅满初(Fu Manchu),又有"精灵鬼"侦探查理·陈(Charlie Chan)。扮演这些中国角色的演员都不是中国人,这就足以说明问题了。正如艾萨克斯所说:"如果考察一下我们心目中的中国人和印度人形象,我们固然可以对中国人和印度人有不少了解,可是更多还是了解我们自己。"②

正如艾萨克斯所说:"如果考察一下我们心目中的中国人和印度人形象,我们固然可以对中国人和印度人有不少了解,可是更多还是了解我们自己。"

透过非我这面镜子,现出来的却往往是自我的形象。欧洲人和美国人的情形如此,中国人又何尝不是如此。不过这当中也许有这样一个重要的区别:如果说西方人

① Harold Isaacs, *Scratches On Our Mind: American Images of China and India* (New York: John Day Co., 1958), p. 40.

② Ibid. p. 381.

往往把中国人看得基本上和自己不同，那么中国人有时候则会以为西洋人急于文明归化，变得和中国人一样。《红楼梦》第五十二回就提到一个西洋“真真国的女孩子”，她“通中国的诗书，会讲《五经》，能做诗填词”，而且这女孩子的诗做得连宝玉和大观园里的众姐妹们都齐声说好。受过旧式传统教育的中国人把做诗看成有教养的基本标志，所以这外国女子能做好诗，实在是很有象征意义的举动，外国人凭借这一行动就可以进入文明的境界，而在这里，文明当然只可能是中国文明，非我似乎根本不具文明的意义。这样一种自我中心的态度在实际处理与非我的他者之关系时，往往会造成极坏的恶果。在东西方刚刚开始接触的时候，中国的皇帝大臣们根本不懂什么国际关系，却一味妄自称大，以为中国的皇上是天子，外国国王要来和天朝有接触或做买卖，就得称臣纳贡，派使者来磕头进见。中国乃文明的唯一中心，一切外洋人非蛮即夷。我们在这幅描绘非我的完全不成样子的图画里，见到的只是中国统治者的无知和傲慢。1793 年乾隆皇帝致英王乔治三世的信，就把这种态度表露得很明白，乾隆在《己卯赐英吉利国王敕书》里写道：“天朝德威远被，万国来王。种种贵重之物，梯航毕集，无所不有，尔之正使等所亲见。然从不贵奇巧，并无更需尔国制办物件。”[1]难怪以这样无知傲慢为基础制定的对外政策，无法应对变化的世界局势，也给中国带来灾难性的后果。在近代历史痛苦的经历中，中国人，尤其是中国知识分子，深切认识到西方列

在东西方刚刚开始接触的时候，中国的皇帝大臣们根本不懂什么国际关系，却一味妄自称大，以为中国的皇上是天子，外国国王要来和天朝有接触或做买卖，就得称臣纳贡，派使者来磕头进见。中国乃文明的唯一中心，一切外洋人非蛮即夷。我们在这幅描绘非我的完全不成样子的图画里，见到的只是中国统治者的无知和傲慢。

① 见《东华续录》卷一百十八。

强存在的意义。也许可以毫不夸张地说,一部中国近代史就是东方文化和西方文化、传统和现代互相冲突的记录,而中国的未来就取决于对两方面成功的协调。可是要有那样的成功,就绝对需要更好地了解对方。这就可以说明:为什么了解西方的愿望可以说是近代中国知识阶层的特点。不过从中国知识分子的角度看来,了解西方,学习西方,都不仅只是出于好奇的一个认识问题,而首先是民族生存与自强的手段,因而是一种历史使命和社会责任。

从中国知识分子的角度看来,了解西方,学习西方,都不仅只是出于好奇的一个认识问题,而首先是民族生存与自强的手段,因而是一种历史使命和社会责任。

然而在西方,对中国和中国文明的了解仍然只限于少数汉学家。雷蒙·道生在 1963 年编辑一部关于中国的论文集,作为声誉极高的《希腊的遗产》这部书的姊妹篇。他当时感到:"就在一代人之前,要编一部关于中国的论文集而够得上在这套丛书出色的第一卷旁边占一席地位,是根本不可想象的事情。"[①]而且就在这时,他仍然认为阅读有关中国的任何论文,都有必要持一种"健康的怀疑态度"。道生说:"关于中国文明的错误观念由来已久,很难消除,因为我们的历史信念有一定的惰性,哪怕已经过时了好几百年,在抱独创见解的人没有认真提出疑问之前,它们一直会依然存在。"[②]

道生说:"关于中国文明的错误观念由来已久,很难消除,因为我们的历史信念有一定的惰性,哪怕已经过时了好几百年,在抱独创见解的人没有认真提出疑问之前,它们一直会依然存在。"

的确,尽管关于中国的知识不断改进,可是关于中国语言一个错误的老观念却仍然常常出现,那就是以为中文是一种图画式文字。我们知道培根和维柯有这样的观

① Raymond Dawson, "Introduction", *The Legacy of China*, ed. Dawson (Oxford: Oxford University Press, 1964), p. 13.

② Dawson, "Western Conceptions of Chinese Civilization", ibid., p. 4.

福柯认为在西方文化中，书写文字“不是指向事物，而是指向口头语言”，因此“书写文字中存在着被重复的口头语言，我们所谓语言作品具有本体的性质，而在某些文化中，书写的行动直接表示事物，表示那全然不顾时间变化的事物本身的形体，所以那些文化也就根本不知道书写文字的本体性质”。

念，当福柯以不同的书写文字概念来谈论东西方差异时，他也表现出了这种观念。福柯认为在西方文化中，书写文字“不是指向事物，而是指向口头语言”，因此“书写文字中存在着被重复的口头语言，我们所谓语言作品具有本体的性质，而在某些文化中，书写的行动直接表示事物，表示那全然不顾时间变化的事物本身的形体，所以那些文化也就根本不知道书写文字的本体性质”①。福柯在这里所说的，显然是埃及象形文字或中国汉字这样的书写文字，并认为这类文字是事物透明的符号，也就是说，不是为本身存在的符号，因此也就没有本体的意义。但是，在福柯描绘 16 世纪欧洲书写文字的本体状态，描绘“西方赋予书写文字的根本地位”和“绝对特权”时，又引维吉涅尔（Blaise de Vigenère）和杜列（Claude Duret）的话，说当时书写文字占据首要地位，口头语言“被剥夺了一切权利”，人们强调“在建巴别塔之前，在大洪水之前，早已有一种由自然迹象本身构成的书写形式”②。这句话很自然地使我们想起韦布认为中文是大洪水之前的原初语言那种观点，不过 16 世纪到中国去传教的利玛窦论及中文时说过的一句话，显得更合理，也更准确。利玛窦在日记里写道：“自古以来，中国人主要注重的是书写文字的发展，而不大注意口头语言。直到如今，中国人的辩才都表现在写作之中，而不

① Foucault, "Language to Infinity", *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald F. Bouchard, trans. Bouchard and Sherry Simon (Ithaca: Cornell University Press, 1977), p. 56.

② Foucault, *The Order of Things*, pp. 38—39.

在口头上。”[①]如果本体状态如福柯所说意味着“特权”和“根本地位”,那么在中国文化环境中,我们就完全可以说中文具有本体性质。由于中文是非拼音文字,基本上可以独立于口头语言而存在,所以具有真正的本体性质。

然而和一般流行的谬见相反,中文并非图画式的语言,因为中文是关于事物的概念之符号,而非事物本身的符号。19 世纪法国汉学家柯迪厄(Henri Cordier)描述汉字系统时说得很对:“由于这书写系统不是象形文字的,不是象征性的,不是分音节的,不是拼字母的,也不是词与符号对应的,却是形音义同时并存的(ideophonographic),所以为避免误解并能简明扼要,我们不妨称之为 sinograms(汉字)。”[②]柯迪厄造这样一个字,显然是为把中文既区别于西方的拼音文字,又区别于埃及那种形象文字。更近一些则有乔治·斯坦纳称汉字为“逻辑象形字”(logographic)[③]。不过威廉·波茨在研究中国文字的一部近著里指出,早在柯迪厄和斯坦纳之前,在 1838 年由美国哲学学会在费城出版的《论中国文字的性质及特点》一书里,彼得·杜·庞梭(Peter Du Ponceau)已经提出,汉字是作为语言中的词汇来表意,汉字与语音的关系

然而和一般流行的谬见相反,中文并非图画式的语言,因为中文是关于事物的概念之符号,而非事物本身的符号。

① Matteo Ricci, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583—1610*, trans. Louis J. Gallagher (New York: Random House, 1953), p. 28.

② Henri Cordier, “Chinese Language and Literature”, in Alexander Wylie, *Chinese Researches* (Shanghai, 1897), p. 195.

③ George Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation* (Oxford: Oxford University Press, 1975), p. 357.

把中文视为天下事物的微形图画，以为汉字与口头语言的发音没有关系，却是西方一个极难消除的错误观念。

雅克·德里达受到费诺罗萨和庞德的影响，认为“非拼音的”中国语言“为在逻各斯中心主义之外发展起来的文明，提供了强有力的证据”。于是中文汉字再次成为与西方文化全然不同的非我之象征，代表与西方文化的差异。难道中国、中国的语言和文化都应该作为西方的反面来理解吗？如果非我只被看成西方自我形象的对立面，那又怎么可能建立起真正跨文化的理

和英语中一组字母与语音的关系一样，汉字是“一个逻辑象形的书写系统”①。书写系统可以在不同方式和层次上表示口头语言，在拼音文字系统中，大多数字母是一个符号代表一个语音，但是一个符号也可以代表一个音节或一个词。波茨说：“一个符号表示一个音节，就叫做‘音节符’(syllabograph)，一个符号表示一个词，就叫做‘意符’(logograph)，或者叫‘词符’(lexigraph)。”汉字的书写系统就属于后面这种情形，其与西方拼音文字的区别在于，汉字“把整个词的发音变为可见的形式，而字母系统(即典型的语音文字系统)则基本上是以单个的音来表示单个的音。”②

然而，把中文视为天下事物的微形图画，以为汉字与口头语言的发音没有关系，却是西方一个极难消除的错误观念。不仅如此，费诺罗萨和庞德以对中文字的创造性误解为基础，建立起一套极有影响力的“表意”(ideogrammic)诗歌理论，使这个错误观念在近代显得更为生机勃勃。雅克·德里达受到费诺罗萨和庞德的影响，认为“非拼音的”中国语言“为在逻各斯中心主义之外发展起来的文明，提供了强有力的证据”③。于是中文汉字再次成为与西方文化全然不同的非我之象征，代表

---

① William Boltz, *The Origin and Early Development of the Chinese Writing System* (New Haven: American Oriental Society, 1994), p. 6.

② Ibid. pp. 6, 9.

③ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), p. 90.

与西方文化的差异。可是,难道中国、中国的语言和文化都应该作为西方的反面来理解吗?如果非我只被看成西方自我形象的对立面,那又怎么可能建立起真正跨文化的理解?现在已经是消除这类错误观念及其文化对立基本前提的时候了,中国绝不仅仅是西方自我理解的反面,中国自有其文化和历史,自有其现实的存在。

解?现在已经是消除这类错误观念及其文化对立基本前提的时候了,中国绝不仅仅是西方自我理解的反面,中国自有其文化和历史,自有其现实的存在。

五　自我与他者的融合

问题在于,我们有没有可能把非我作为真正的非我来认识?我们与福柯争辩,与别的一些把中国视为非我而带偏见的人争辩,可是争辩到最后,却发现我们不是证明福柯错误,却恰恰证明他是对的,因为我们证明了他的见解的正确,即要跳出文化系统的认识基素或基本符码,要摆脱历史先验成分的限制,几乎是不可能的事情。我们今日发现的关于中国的错误观念,显然是长期积存在西方传统中的文化概念之一部分,在西方历史和意识形态中有很深的根源。我们的讨论可以说明,西方眼里中国的形象是在历史上逐渐形成的,往往代表与西方不同的价值观念。在不同的历史时期,中国、印度、非洲和阿拉伯世界的中东,都代表过西方的反面,被西方人视为理想化的乌托邦,具有异国情调而且如梦幻般诱人的乐土,或者恰恰相反,被视为永远僵化、蒙昧无知而且没有精神价值的地方。在理解非我当中,我们无论有怎样的改变和进步,我们的理解也总是通过语言才可能实现的,而语言本身是历史的产物,并不能超然于历史之外。诚如道生所说,“欧洲和亚洲、西方和东方之间的对立,是我们借

我们的讨论可以说明,西方眼里中国的形象是在历史上逐渐形成的,往往代表与西方不同的价值观念。在不同的历史时期,中国、印度、非洲和阿拉伯世界的中东,都代表过西方的反面,被西方人视为理想化的乌托邦,具有异国情调而且如梦幻般诱人的乐土,或者恰恰相反,被视为永远僵化、蒙昧无知而且没有精神价值的地方。

以思考这个世界和调整我们对世界的认识之重要范畴之一，所以毫无疑问，哪怕对东方研究有特殊兴趣的人，也难免在思想上受其影响。"[1]我们除了自己的语言和思维方式而外，别无其他语言和思维方式可用，除了与自我相比照而外，也别无其他办法来理解非我，所以完全不受历史和意识形态条件影响、纯"客观"或"正确"的理解，大概是没有的。然而，这是否意味着我们的思想和语言是一种牢房，我们永远不可能从中间逃脱出来呢？在道生谈到影响广泛的各种错误观念时，他不仅作为比一般人更了解中国的一位汉学家在说话，而且是以学者和编者的身份在说话，深信他编著的书将为读者提供可靠的知识，驱除各种似是而非的混乱观念，并帮助读者了解中国丰富的文化遗产。换句话说，他认为不仅有必要，而且有可能暴露和矫正文化理解上的错误观念。

我们除了自己的语言和思维方式而外，别无其他语言和思维方式可用，除了与自我相比照而外，也别无其他办法来理解非我，所以完全不受历史和意识形态条件影响、纯"客观"或"正确"的理解，大概是没有的。然而，这是否意味着我们的思想和语言是一种牢房，我们永远不可能从中间逃脱出来呢？

当然，在一定程度上，我们的思想和知识都必然取决于我们所生长于其中的文化环境，我们也确实只能在我们自己语言界定的范围之内去命名、说话和思考。理解总是要在历史所限定的一套范畴中开始，这就是海德格尔所谓理解的先结构，而认知的过程也似乎总是在一个阐释循环的范围内运行。海德格尔说，我们所理解的任何东西都只有通过解释才可以构想出来，而解释已经"植根于我们预先已有的东西，即先有(fore-having)之中。"[2]

---

① Dawson, "Western Conceptions of Chinese Civilization", p. 22.

② Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962), p. 191.

但是理解的先结构并非凝固下来的各种先入之见，并非永远不受挑战，也并非永远不会改变。它只是理解过程必然而且暂时的开端，其进一步的发展将取决于我们在阐释过程中必将遇到的事物和事件。海德格尔说："我们最先、最后和随时要完成的任务，就是决不容许我们的先有、先见和先构概念呈现为虚幻和普遍性的成见，而是要依据事物本身来整理这些先结构，从而达到科学的认识。"①因此在海德格尔的阐释理论中，尽管先入之见得到充分承认，可是理解的先结构并不排除接受挑战的可能，反而应该尽量接受"事物本身"的挑战，并"依据事物本身"作出调整和变化。这一点正是海德格尔所强调的。在发挥海德格尔这段话的意义时，伽达默指出："海德格尔阐释理论的要点并不是证明有阐释的循环，而在于指明这一循环在本体意义上有正面的作用。"②理解非我固然是从预先设定的阐释前提开始，即从某一文化系统的基本符码和认识基素开始，但随着阐释过程的进展，这些预先设定的因素就会受到挑战而改变。正如伽达默所说，在海德格尔所设想的阐释过程中，"解释由先构概念开始，而逐渐代之以更合适的概念"，而且"注意到理解的方法问题，就不仅会关注预期观念的形成，而且要使这些观念进入意识层面以便检验它们，从而由事物本身获取确切的理解"③。所

海德格尔说："我们最先、最后和随时要完成的任务，就是决不容许我们的先有、先见和先构概念呈现为虚幻和普遍性的成见，而是要依据事物本身来整理这些先结构，从而达到科学的认识。"

理解非我固然是从预先设定的阐释前提开始，即从某一文化系统的基本符码和认识基素开始，但随着阐释过程的进展，这些预先设定的因素就会受到挑战而改变。正如伽达默所说，在海德格尔所设想的阐释过程中，"解释由先构概念开始，而逐渐代之以更合适的概念"，从而由事物本身获取确切的理解。

① Martin Heidegger, *Being and Time*, p. 195.

② Gadamer, *Truth and Method*, 2nd rev, ed., trans. rev. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Crossroad, 1989), p. 266.

③ Ibid. p. 267, 269.

当他者的声音被遗忘或受到压制时，关于非我的讨论就变成一阵空话，更有甚者，他者的社会和政治现实就被完全歪曲，关于非我的西方理论就取代了具体的现实，而全然意识不到这种理论在他人文化环境中可能产生什么样的影响。因此，重要的是随时注意他者的利益，倾听他者的声音，并随时意识到我们自己的偏见和局限，同时意识到在文化上对立的东方和西方，实际上不过是文化的构想物，与它们所应当代表的实际上的东方和西方有极大的差别。

以，我们固然应该记住，我们的语言在相当程度上决定了我们如何谈论非我的他者，但我们也绝不可忘记，他者也自有其声音，能够针对各种误解申明自己的真理。许多错误观念正是通过忘记甚至压制他者声音的手段，才得以自诩为他人文化的代表；只求在他人文化中寻求能摆脱自己文化和社会的另一类选择的人，也才有心思耽于对非我的各种虚构幻想。在这种自我的投射和虚构的幻想中，失去的是对非我的他人的真切关怀，即列维纳斯一再强调过的对于他人的道德责任。当他者的声音被遗忘或受到压制时，关于非我的讨论就变成一阵空话，更有甚者，他者的社会和政治现实就被完全歪曲，关于非我的西方理论就取代了具体的现实，而全然意识不到这种理论在他人文化环境中可能产生什么样的影响。因此，重要的是随时注意他者的利益，倾听他者的声音，并随时意识到我们自己的偏见和局限，同时意识到在文化上对立的东方和西方，实际上不过是文化的构想物，与它们所应当代表的实际上的东方和西方有极大的差别。

国民性格的形象，那种十分流行的、漫画式的概括，就往往是表现系统本身产生出来的。英国作家王尔德在1889 年就以俏皮的语言说，现实和表现之间可以有很大的差异。就拿日本来说，“真住在日本的人和一般英国人并没有什么不同；也就是说，他们也极为寻常，没有什么特别新奇的地方。事实上，整个日本只是纯粹的虚构。”①

① Oscar Wilde, “The Decay of Lying: An Observation”, *Intentions* (New York: Bretano’s, 1905), pp. 46—47.

尤金尼奥·多纳托认为,王尔德宣称文艺作品中表现的日本是一种神话和虚构,实际上就摧毁了写实主义的幻象,揭示了"我们在德里达之后已经懂得的道理",即"表现的游戏"[1]。但更重要的是,王尔德摧毁了非我的神话,明确认识到日本人和一般英国人同样寻常这一实际情形。作为一个典型唯美派的作家,王尔德憎恶平凡的现实,他肯定会宁可要艺术创造的神话,然而他关于"表现的游戏"的深刻见解,恰恰指出了文化上虚构出来的神话之虚假性质。也许正因为如此,一贯言过其实、出语惊人的王尔德,显得比我们当代的许多学者说话更清醒,因为尽管现在关于中国和日本的语言文化已经有了许多认识,这些学者们却对这些知识视而不见,听而不闻,不是拿神话来代替现实,就是根本拒绝承认这二者之间有什么区别。

一贯言过其实、出语惊人的王尔德,显得比我们当代的许多学者说话更清醒,因为尽管现在关于中国和日本的语言文化已经有了许多认识,这些学者们却对这些知识视而不见,听而不闻,不是拿神话来代替现实,就是根本拒绝承认这二者之间有什么区别。

法国文评家罗兰·巴尔特关于日本的玄想,把日本作为一个有意识"发明出来的名字"和一个"虚构的国家",就可以做一个有趣的例子。和王尔德一样,巴尔特也意识到自己著作中出现那个"符号的王国"日本,并不是一个真实的国家。他说:"我并没有爱抚地凝视着一个东方的本质——东方在我是无足轻重的,它不过提供一套特色,而控制这一套特色——构想它们互相的作用——就使我得以'设想'一种闻所未闻的象征系统,一种和我们自己全然不同的系统。"巴尔特知道,希望利用

① Eugenio Donato, "Historical Imagination and the Idioms of Criticism", *Boundary 2* 8 (Fall 1979):52.

非我的语言来揭示“我们自己的语言不可能做到的”这一愿望，即福柯表达过的同样愿望，只能是一种“梦想”[①]。巴尔特预先告诉他的读者，他所写的日本都只是在制造神话，可是他又沉湎在一个完全与西方自我不同的梦幻之中，并且制造出一些关于日本的神话。譬如他断言“筷子是我们的餐刀(及其掠食时的替代品叉子)的反面”，于是把东方和西方又放在一个基本对立的框架之中[②]。几乎在美国的每一家中国餐馆都有所谓“算命饼干”(fortune cookies)，这是在中国从来没有的，要是让这些现代的梦幻者们去阐发一下“算命饼干”的象征意义，去推想真假参半而且有声有色的关于唐人街的神话，还真不知道会产生一些怎样奇妙的结果出来呢。

巴尔特虽然是一位符号学家和政治上左翼的知识分子，却完全未能阅读中国这个文本，完全未能理解中国的社会、人民和中国的政治。事实上巴尔特在他这篇短文里要论证的一点，正是中国的无可理解，即他在中国的经验没有任何意义。

巴尔特的确写过一篇关于中国的短文，但他笔下的中国却绝无半点色彩。那是文革期间的中国，是中国近年历史上充满政治骚乱和自我毁灭、一段痛苦而且灾难性的时期。巴尔特虽然是一位符号学家和政治上左翼的知识分子，却完全未能阅读中国这个文本，完全未能理解中国的社会、人民和中国的政治。事实上巴尔特在他这篇短文里要论证的一点，正是中国的无可理解，即他在中国的经验没有任何意义。他说，一群法国知识分子在访问了红色中国之后，回国时却“没有带回任何东西”。他描述中国广阔的国土，用的竟是“乏味”、“平淡”、“没有颜

① Roland Barthes, *Empire of Signs*, trans. Richard Howard (New York: Hill and Wang, 1982), pp. 3, 6.

② Ibid. p. 18.

色"和"没有画意"这类字眼[1]。他又说:"在中国,意义被消除了,在我们西方人通常会去寻求意义的地方,都找不到意义,可是它又在我们最讨厌的地方屹立着,全副武装,大声大气,咄咄逼人,那就是在中国的政治里。"[2]可是巴尔特自陷于东西方对立的观念中,把中国仅仅看作一切西方价值的反面,就根本不可能解读他所谓中国政治中的意义。例如,他在"目前的批林批孔运动中"所能发现的,竟然是"一种轻快的游戏性"。他甚至说,批林批孔这四个字的声音"听起来就像雪橇上悦耳的铃声,而整个运动又分为几个新发明的游戏"[3]。在文革无数的政治运动中,有那么多毫无道理的残忍,有那么多人被迫害,受到肉体上的折磨和残害,甚至死于非命,巴尔特却把那些运动描述为"轻快"、"悦耳"、"新发明的游戏"等等,听来简直像是极不负责的恶作剧式的玩笑。他当然不是有意这样做,而且他也根本不知道如何依据"事物本身"来解读中国政治。正如西蒙·莱斯略为讥讽的评论所说,巴尔特在此所做的,不过是典型巴黎式优雅的清谈,是"给那种老式的、遭人鄙弃的琐碎闲谈增添一种新的光彩",继续让"那一细股半热半凉的温水轻轻地一点点滴下来"[4]。丽

巴尔特自陷于东西方对立的观念中,把中国仅仅看作一切西方价值的反面,就根本不可能解读他所谓中国政治中的意义。例如,他在"目前的批林批孔运动中"所能发现的,竟然是"一种轻快的游戏性"。他甚至说,批林批孔这四个字的声音"听起来就像雪橇上悦耳的铃声,而整个运动又分为几个新发明的游戏"。

---

① Roland Barthes, "Well, and China?" trans. Lee Hildreth, *Discourse* 8 (Fall-Winter 1986—87): pp. 116, 117.

② Ibid. p. 118.

③ Ibid. p. 119.

④ Simon Leys, "Footnote to a Barthesian Opuscule", *Broken Images: Essays on Chinese Culture and Politics*, trans. Steve Cox (New York: St. Martin's, 1979), p. 89.

莎·罗(Lisa Lowe)对巴尔特这篇短文有非常精到的评论,同时还批评了克里斯蒂瓦(Julia Kristeva)关于所谓"前俄狄浦斯母系制"中国文化一套怪诞的、心理语言学式的胡言乱语,也批评了法国 *Tel quel* 派知识分子的毛主义政治拜物教。她认为在所有这些例子里,"一个具有颠覆性的中国都是按照对立的逻辑被呼唤出来的;这个中国总是被描述为可以抵制解读的意志,而描述这个中国也总是以更彻底地细论西方观察者的阐释意愿为目的"①。在这里,法国知识分子的左派政治立场并不就能保证对东方的普通人抱和善的态度。其实巴尔特早已明确承认,"东方在我是无足轻重的",只是写作的一个借口。丽莎·罗把这称为巴尔特"逃避的诗学",与老牌东方主义者欣赏中国的异国情调惊人地相似。她说:

颇有讽刺意味的是,巴尔特力图摆脱二项逻辑的控制而批判西方的意识形态,结果他所取的形式却与传统的东方主义没有什么两样。

> 颇有讽刺意味的是,巴尔特力图摆脱二项逻辑的控制而批判西方的意识形态,结果他所取的形式却与传统的东方主义没有什么两样:巴尔特通过呼唤一个乌托邦式的东方,以求造成一个想象中第三者的立场。这想象中的东方作为对西方的批判,就成了他的"逃避的诗学"的符号,代表了想超越符号学与能指和所指的意识形态的意愿,即发明一个立场来超出二项结构的意愿。②

在巴尔特对中国和日本的思考中,恰恰是二项对立

① Lisa Lowe, *Critical Terrains: French and British Orientalism* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), p. 163.

② Ibid. p. 154.

的结构得到了进一步加强。“超越符号学与能指和所指的意识形态的意愿”，把自己投射在一个完全空白的、想象中的东方之上，虚构出一个平淡的、“消除了意义”的东方。于是巴尔特把中国视为“阐释学的终结”①。他确实把日本称为符号的帝国，但立即就加以修正说：“符号的帝国？是的，不过必须明白这些符号是空的，祭礼是没有神灵的。”这就是说，这些东方的符号不是供解读的，因为这里“没有任何东西值得把握”②。于是这种东方的空的阐释学真的是空空如也，其唯一的意义就是没有意义，是为西方关于意义与深度的阐释学提供一个对立面。

不用说，只要东方被理解为表示与西方的差异，被界定为西方的非我，西方人眼里看到的就只是一个文化的神话。但是西方人一旦认识到中国或日本真的不同，也就是说，不是作为西方想象中的非我，而是作为一个有自己的历史的国家，而且一旦西方有了解非我的真诚意愿，即扩展西方自己的认识水平的意愿，那么非我的神话就必须破除。当然，传统中非我的形象有一种神秘的光辉，有奇特的美，有谢阁兰(Victor Segalen)所谓“多样化的审美价值”。谢阁兰是法国诗人，对中国情有独钟，他发展出带有强烈个人色彩的一套关于他者的理论，赞美一切在时间或地点上遥远的东西，而把他这套理论称为*l'Exotisme*，即“异国情调论”。对他说来，中国与其说是一个真实的国家，毋宁说更是一个神话，是激发他写作

不用说，只要东方被理解为表示与西方的差异，被界定为西方的非我，西方人眼里看到的就只是一个文化的神话。但是西方人一旦认识到中国或日本真的不同，也就是说，不是作为西方想象中的非我，而是作为一个有自己的历史的国家，而且一旦西方有了解非我的真诚意愿，即扩展西方自己的认识水平的意愿，那么非我的神话就必须破除。

---

① Barthes, “Well, and China?” p. 117.

② Barthes, *Empire of Signs*, pp. 108, 110.

《石碑集》(*Stèles*)等诗文著作的灵感;在他看来,破除神话就必将把诗的魅力也一并摧毁,因为异国情调的美不是别的,就是"构想他者的能力"①。随着东西方交往日益加强,他为异国情调的逐渐消失而深感懊恼。"世界上异国情调的张力正在减弱。异国情调,即心理、审美或物理能量的来源(我固然不想混淆这些层次),也正在减弱。"这位诗人对此大为哀叹,他问道:"神秘在哪里? 距离又在哪里?"②

破除非我的神话当然不是不承认他者与自我的距离,否认其陌生性或诗性的魅力,而是要认识其真正的而非想当然的差异。若不暴露形形色色的错误观念,消除东方和西方虚假的对立,就不可能真正欣赏差异的美,认识非我的审美价值。

然而神秘固然可能产生魅力,却也可能产生恐惧,而保持距离也必定以牺牲真正的理解为代价。破除非我的神话当然不是不承认他者与自我的距离,否认其陌生性或诗性的魅力,而是要认识其真正的而非想当然的差异。若不暴露形形色色的错误观念,消除东方和西方虚假的对立,就不可能真正欣赏差异的美,认识非我的审美价值。美或趣味的审美判断当然不是一个用逻辑推理或科学方法可以解决的问题。正如伽达默所说,"审美判断的合理性不是来自某种普遍原则,也不可能用普遍原则来证明。谁也不会以为趣味的问题可以由推理和论证来决定。"但与此同时,他又说:"趣味的观念本来不止是审美的,而更是一个道德的观念",而且趣味可以通过"教养"来培育和提高③。美和审美趣味问题的辩证法就在于,一方面是不可忽略的个别性,另一方面又有

① Victor Segalen, *Essai sur l'Exotisme: Une esthétique du divers* (*notes*) (Montpellier: Editions Fata Morgana, 1978), p. 19.

② Ibid. p. 76, 77.

③ Gadamer, *Truth and Method*, pp. 42, 35.

建立社会规范和普遍标准的可能。因此,虽然我认为有必要破除非我的神话,我却并不是要提出什么奇妙的办法来了解非我真正的美,只是想减少以不负责任的态度构想出来的文化差异之幻象。我希望强调的是道德而非审美的方面,是在欣赏他者之差异时趣味的培养。所谓"道德"方面就是首先要承认,他者作为活生生的人存在,要知道他们的意愿和利益,要防止以主观意测压制了他者的声音,使其意愿变得无足轻重。消除非我的神话以获取更准确的理解,并不意味着完全采取他人的价值观念而消除自我,而是在获得可贵的经验之后,最终返回到自我。在这点上,伽达默在其论著中发挥过的另一个重要概念,即"教养"(Bildung)的概念,也许会对我们有很大帮助。

黑格尔在讨论"教养"这一理论概念时,认为首先有自我的异化:"理论概念的教养引导人超越直接知识和直接经验。其内涵是使人学会认识与自己不同的东西,并找到普遍性的观点,从而可以把握事物,不受自我利益影响地去把握'自由存在的客观事物本身'。"然而精神的基本运动是倾向于从他人复归于自我;因此"构成教养本质的显然并非异化,而是自我的复归"[①]。但教养并不是如黑格尔所认为那样,只在达成普遍性,即完美而绝对的哲学认识。伽达默强调的是整个过程的开放性,是"让自己随时对他人的——即其他的、更带普遍性的观点,保持开放的态度"。在他看来,普遍性的观点并不是绝对的,"并不是

虽然我认为有必要破除非我的神话,我却并不是要提出什么奇妙的办法来了解非我真正的美,只是想减少以不负责任的态度构想出来的文化差异之幻象。我希望强调的是道德而非审美的方面,是在欣赏他者之差异时趣味的培养。所谓"道德"方面就是首先要承认,他者作为活生生的人存在,要知道他们的意愿和利益,要防止以主观意测压制了他者的声音,使其意愿变得无足轻重。

教养并不是如黑格尔所认为那样,只在达成普遍性,即完美而绝对的哲学认识。伽达默强调的是整个过程的开放性,是"让自

① Gadamer, *Truth and Method*, p. 14.

已随时对他人的——即其他的、更带普遍性的观点，保持开放的态度”。

了解非我是一个教养的过程，一个学习和自我培养的过程，既不是把自我投射到非我之上，也不是用非我的他性来抹去自我。恰恰相反，这是自我与非我相遇合的一刻，在此刻两者达到伽达默所谓“眼界的融和”(fusion of horizons)，两者都发生变化而变得更丰富。这融合的一刻会取消自我和非我或东方和西方孤立的眼界，而突出两者正面的互动关系。

可以应用的固定尺码，而是……可能的他者的观点”①。这就是说，了解非我是一个教养的过程，一个学习和自我培养的过程，既不是把自我投射到非我之上，也不是用非我的他性来抹去自我。恰恰相反，这是自我与非我相遇合的一刻，在此刻两者达到伽达默所谓“眼界的融和”(fusion of horizons)，两者都发生变化而变得更丰富。这融合的一刻会取消自我和非我或东方和西方孤立的眼界，而突出两者正面的互动关系。在两者眼界的融合之中，我们可以超越语言和文化的界限，不再有孤立的东方或西方，也不再有异国情调的、神秘莫测的非我，只有可以学习和吸收的东西，可以将其化为我们自己知识和经验的一部分。于是在消除非我的神话之后，神话虽然消失了，美却会依然存在，因为东西方真正的差别会得到充分认识，中国与西方真正的差异会显出我们世界的丰富多彩，也就对我们可以骄傲地称之为人类文化遗产的总体，作出有价值的贡献。

附记：

这篇文章初稿写于 1987 年，是为在美国普林斯顿大学举行的第二次中美比较文学讨论会提交的论文，原文用英文写成，同时又按会议要求交了一份中文译稿。英文稿经过很大修改，发表在 1988 年秋季的《批评探索》(*Critical Inquiry*)上。北京大学出版社 1997 年出版了美国耶鲁大学史景迁教授的《文化类同与文化利用》，是

① Gadamer, *Truth and Method*, p. 17.

“北大学术演讲丛书”第五种,该书把我1987年提交给普林斯顿讨论会的中文稿作为附录,附印在史景迁教授的演讲稿后面。此事我事先并不知道,那中文稿也未经我修订。1998年底,斯坦福大学出版社出了我的一本书,题为 *Mighty Opposites: From Dichotomies to Differences in the Comparative Study of China*,我把发表在《批评探索》上的英文稿再加修订,作为那本书的第一章。2002年美国出版的一本《全球化时代的比较政治文化论文集》(*Comparative Political Culture in the Age of Globalization: An Introductory Anthology*, ed. Hwa Yol Jung, Lanham, Md.: Lexington Books, 2002),也收了这篇文章。这一次的中文稿就根据斯坦福大学出版社所出书里的英文本改写,与1987年的中文稿相比,有不少增删,尤其结尾部分很不相同,此为改定稿。此文曾发表在《文景》2004年8月号。

文化对立批判:
论德里达及其影响

在当代的西方文学和文化批判理论中，也许解构理论(deconstruction)，尤其是差异(différance)这个术语，是最著名的[1]。对差异的强调成为普遍风气，无论讨论语言、文学、宗教、哲学、民俗或其他的文化形式，寻求差异似乎成为预定的目标，在未研究讨论之前就已悬为应当肯定和追求的价值。这或许正是后现代主义或后现代文化的特点，但正如史蒂芬·康纳所说，普遍强调差异恰好消除了差异："据说后现代主义理论使人注意文化差异和多元的世界，但在为这差异和多元世界命名的同时，后现代主义理论恰好又使之封闭起来。"[2]如果所有的研究都强调差异，差异的追求本身岂不就恰好变成普遍性而消除了差异？对我们说来，更重要的问题是，从东方或从中国文化的角度，或者说从东西方文化比较研究的角度看来，西方当代理论对差异的强调有怎样的意义和影响呢？

如果所有的研究都强调差异，差异的追求本身岂不就恰好变成普遍性而消除了差异？对我们说来，更重要的问题是，从东方或从中国文化的角度，或者说从东西方文化比较研究的角度看来，西方当代理论对差异的强调有怎样的意义和影响呢？

一　黑格尔与东西文化的对立

黑格尔似乎是西方古典哲学传统最后的代表人物，因为他毕生致力于思辨哲学的形而上学，而在黑格尔之后，有影响的哲学家如尼采、海德格尔等，都以打破超验思辨的形而上学传统为务。当代西方哲学中激烈批判传统的一派，更由尼采、海德格尔破除偶像的精神，发展到

---

① 关于这个术语，可参见 Jacques Derrida, "Différance", in *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), pp. 1—27。

② Steven Conner, *Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary* (Oxford: Basil Blackwell, 1989), p. 9.

几乎全盘否定传统哲学思想的程度。法国哲学家雅克·德里达(Jacques Derrida)无疑就是最能代表这种否定精神的思想家之一,他的解构理论和对逻各斯中心主义(logocentrism)的批判在西方,尤其在美国,产生了极大影响。在各种哲学流派彼此竞争演成的思想界喜剧中,解构主义者往往让人想起《浮士德》中默非斯特菲勒斯(Mephistopheles)的自白:"Ich bin der Geist, der stets verneint!"(我乃否定一切之精灵)从黑格尔的辩证法到德里达的解构论,西方哲学确实可以说有了重大转折,可是就思维的发展而言,哲学传统历来以批判性思考为契机,后浪推前浪,在反思和批判中推出新的思想和理论体系。在这个意义上说来,哲学或思辨精神本身又颇似《奥赛罗》中亚果(Iago)的自白,所谓"nothing if not critical"(不批评就什么也不是)。以此观之,则德里达的解构不过是这种批判思考较新近的表现,而并非完全摆脱西方哲学思辨传统的所谓"断裂"。尽管杰姆逊把"断裂"视为从建筑、文艺到批判理论等后现代文化诸方面共同的时代特征,"断裂"却不是也不可能是绝对的①。在一篇讨论黑格尔哲学的论文里,汤姆·罗克莫就说:"德里达依海德格尔理论出发那条线对黑格尔所作的批判,不说含糊不清,也至少内在决定了是不明确的。"黑格尔哲学并不是本体意义上的形而上学,所以德里达用"在场的形而上

从黑格尔的辩证法到德里达的解构论,西方哲学确实可以说有了重大转折,可是就思维的发展而言,哲学传统历来以批判性思考为契机,后浪推前浪,在反思和批判中推出新的思想和理论体系。

① Fredric Jameson, *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1991), p. 26 et passim.

学"(metaphysics of presence)批判黑格尔,几乎是无的放矢。这位论者还说,哲学上宣告与过去的传统断裂也不是什么新姿态,因为至少从笛卡儿以来,"宣告哲学的终结就已成为一种传统的主题,在许多作者的著述中以形形色色的方式不断出现"①。不过我在此关心的,并不是从西方哲学传统本身来看,德里达与黑格尔可能有什么联系,而是从东西方文化比较研究的角度,看他们在涉及东西文化的异同时有怎样的看法,并进一步探讨这些看法在东西文化的对话和相互了解中,又会产生怎样的影响。

哲学上宣告与过去的传统断裂也不是什么新姿态,因为至少从笛卡儿以来,"宣告哲学的终结就已成为一种传统的主题,在许多作者的著述中以形形色色的方式不断出现"。

黑格尔哲学带有19世纪典型的欧洲中心论色彩。在《历史哲学》中,他对历史作了一番地缘的分析,用颇有文采的笔调写道:

> 世界的历史从东方走到西方,因为欧洲绝对是历史的终结,而亚洲是历史的开端。世界历史以东方为开端,尽管东方这个词完全是相对而言,因为地球虽是一个圆球,历史却并不是环绕它在转圈,相反,历史有一个固定的东方,即亚洲。外在的物质的太阳在这里升起,在西方落下,而在西方则升起自我意识的太阳,发放出更加灿烂的光辉。②

---

① Tom Rockmore, "Hegel's Metaphysics, or the Categorial Approach to Knowledge of Experience", in H. Tristram Engelhardt, Jr. and Terry Pinkard (eds.), *Hegel Reconsidered: Beyond Metaphysics and the Authoritarian State* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994), pp. 52, 53.

② Georg W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree (New York: Willey, 1944), pp. 103—104.

在黑格尔看来,亚洲和欧洲分别代表了物质和精神,而在这东西地理的分别之中,也就建立起了东西文化的分别和对立。作为一个唯理主义哲学家,黑格尔当然以精神高于物质,而在他看来,正如东方只有物质的太阳一样,东方也只有物质的、感性的认识,不可能达于精神的、抽象的认识,也就不可能有自我意识和哲学的思辨。易经八卦及阴阳观念,在黑格尔看来只是一种简单的数学抽象,而正如德里达所说:"数,或凡是无须记录语音即可成立的符号,都绝对与黑格尔所理解的概念不合。说得准确些,甚至与概念恰恰相反。"[①]于是中国的阴阳象数与西方的哲学概念完全对立,这种文化的对立思想贯穿在黑格尔哲学体系的各方面,当然也在语言上表现出来,成为东西文化最有象征意味的差别。在黑格尔看来,德文和其他西方的拼音文字完全记录说话的声音,也就是记录内在的语言,因而是合理的书写形式,但中文却没有发展到记录声音的程度,它"不像我们的文字那样表示个别的音,不是把口说的词语呈现在眼前,却用符号来代表观念本身"[②]。在《逻辑学》第二版序言里,黑格尔赞扬德语有"极丰富的逻辑表达方式",甚至认为德语"有超出其他现代语言的许多长处;德语的某些词甚至有更为特出的一点,即具有不仅不同、而且相反的意义"。与此同时,他又宣称中国语言"被认为并未发展到这一阶段,或仅止于十

在黑格尔看来,亚洲和欧洲分别代表了物质和精神,而在这东西地理的分别之中,也就建立起了东西文化的分别和对立。作为一个唯理主义哲学家,黑格尔当然以精神高于物质,而在他看来,正如东方只有物质的太阳一样,东方也只有物质的、感性的认识,不可能达于精神的、抽象的认识,也就不可能有自我意识和哲学的思辨。

① Jacques Derrida, "The Pit and the Pyramid: Introduction to Hegel's Semiology", in *Margins of Philosophy*, p. 105.

② Hegel, *The Philosophy of History*, p. 135.

分粗浅的程度"[①]。这就是说,在黑格尔眼里,中文这种非拼音符号是纯粹外在的书写形式,与内在的语言即由声音直接表现的思想完全隔绝,不能像西方拼音文字那样接近于作为内在语言的思想,以及这内在语言在口头所说的话中直接的表现。

我们如果接受黑格尔的看法,中文与西方拼音文字绝对不同,西方哲学中讨论的问题只存在于西方,那么任何跨越东西文化界限的比较和了解的尝试就都失去意义。正是在这个背景之上,我们可以明白何以钱锺书先生在《管锥编》开篇"论易之三名",首先就力驳黑格尔"尝鄙薄吾国语文,以为不宜思辨"的谬误。

如果东西文化之间要作任何比较,要有任何了解的可能,那就首先得响应黑格尔的挑战。我们如果接受黑格尔的看法,中文与西方拼音文字绝对不同,西方哲学中讨论的问题只存在于西方,那么任何跨越东西文化界限的比较和了解的尝试就都失去意义。正是在这个背景之上,我们可以明白何以钱锺书先生在《管锥编》开篇"论易之三名",首先就力驳黑格尔"尝鄙薄吾国语文,以为不宜思辨"的谬误[②]。黑格尔举 *Aufhebung* 一字为最能体现辩证法精妙,因为此字(过去中文采用译音"奥伏赫变",现在通译"扬弃")含义为"保存"亦为"消除",为"发生"亦为"终止",乃"同一字而具相反意义"者[③]。然而同一字具相反二义,并非德文所独有。语言学家史蒂芬·乌尔曼就曾指出,"同名而具相悖二义"是"双义词中的特例",如拉丁文 sacer 与法文 sacré 一字,就既有"神圣"又有"被诅咒"之义[④]。弗洛伊德评论卡尔·阿贝《论原始词语中的

---

① G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, trans. A. V. Miller (New York: Humanities Press, 1976), p. 32.

② 钱锺书《管锥编》第二版(北京:中华书局,1986 年),页 1。

③ Hegel, *Science of Logic*, p. 107.

④ Stephen Ullman, *Principles of Semantics* (Oxford: Basil Blackwell, 1963), p. 120.

反义》一书,也注意到在埃及的象形文字中,“我们可以找到许多双义词,其中一义与另一义刚好相反”①。钱锺书从“易一名而含三义”出发,说明同一字而含相反意义在中文里可以举出许多例证,而且总结出这种情形可分两类:“一曰并行分训……两义不同而亦不倍”,“二曰背出或歧出分训……古人所谓‘反训’,两义相违而亦相仇。”至于黑格尔,钱锺书说:“其不知汉语,不必责也;无知而掉以轻心,发为高论,又老师巨子之常态惯技,无足怪也;然而遂使东西海之名理同者如南北海之马牛风,则不得不为承学之士惜之。”②所谓“东西海之名理同者”,即钱锺书《谈艺录·序》所说“东海西海,心理攸同;南学北学,道术未裂”③。不同语言文化之间当然有各种差异,但这并不意味着在差异之外,人类各民族就没有任何共同之处,没有相互沟通和理解的可能。相信东西方文化“心理攸同”,也并不等于忽视文化之间必然存在的差异,而只是反对把文化截然对立,把文化差异夸大到极端,尤其反对像黑格尔那样,在把东西文化截然对立的同时,为欧洲中心主义偏见提供理论的依据。

不同语言文化之间当然有各种差异,但这并不意味着在差异之外,人类各民族就没有任何共同之处,没有相互沟通和理解的可能。相信东西方文化“心理攸同”,也并不等于忽视文化之间必然存在的差异,而只是反对把文化截然对立,把文化差异夸大到极端,尤其反对像黑格尔那样,在把东西文化截然对立的同时,为欧洲中心主义偏见提供理论的依据。

二　逻各斯中心主义批判

黑格尔以拼音文字为最佳书写形式,而德里达对此

① Sigmund Freud, “The Antithetical Sense of Primal Words”, trans. M. N. Searl, in *Collected Papers*, 5 vols. (New York: Basic Books, 1959), 4:185.

② 钱锺书《管锥编》,页1—2。

③ 钱锺书《谈艺录》补订本(北京:中华书局,1986年),页1。

希腊字逻各斯（logos）既是理性或思想，又是理性或思想在口头说出的话中的表现，也即声音与意义的统一。德里达所谓逻各斯中心主义，就是指以口头语言优于书写文字、以拼音文字为活的声音之忠实记录这种偏见。

作出了尖锐的批判。在德里达看来，这种偏见不仅来自无孔不入的种族中心主义（ethnocentrism），而且是西方哲学传统历来的偏见，即他所谓“**逻各斯中心主义**：拼音文字的形而上学”①。希腊字逻各斯（logos）既是理性或思想，又是理性或思想在口头说出的话中的表现，也即声音与意义的统一。德里达所谓逻各斯中心主义，就是指以口头语言优于书写文字、以拼音文字为活的声音之忠实记录这种偏见。德里达说，逻各斯中心主义将语言的真实意义视为“音与义在音素中达到的明确统一。相对于这种统一，书写文字就总是衍生的、偶然的、个别的、外在的，是能指的重复：即拼音书写的。如亚里士多德、卢梭和黑格尔所说，书写是‘符号的符号’”②。从这句话可以看出，德里达把黑格尔放在西方哲学的全部发展史中，认为逻各斯中心主义渗透了西方的思辨传统。事实上，德里达认为整个的西方哲学史，“不仅从柏拉图到黑格尔（甚至包括莱布尼兹），而且超出这些显而易见的界限，从苏格拉底之前诸家到海德格尔，一般都把真理之源归于逻各斯：真理的历史，真理之真理的历史，从来就是贬低书写文字，是在‘圆满的’口头语言之外压抑书写文字的历史”③。德里达所谓逻各斯中心主义或“形而上学的等级秩序”（metaphysical hierarchy），是以口头语言接近内在思维而高于书写文字这样一种观念，而他对这种

① Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), p. 3.

② Ibid. p. 29.

③ Ibid. p. 3.

等级秩序的批判和解构,毫无疑问打破了对拼音文字的迷信,有助于消除黑格尔那种贬低中国语文的欧洲中心主义偏见。

不过德里达虽然批判黑格尔所代表的逻各斯中心主义和语音中心主义,却并没有解构黑格尔哲学建造起来的东西文化的对立。德里达主要著作《论文字学》的英译者斯皮瓦克就在译者序里指出,虽然德里达一开始就把逻各斯中心主义与种族中心主义相提并论,但"几乎出于一种相反方向的种族中心主义,德里达坚持认为逻各斯中心主义是**西方**的特产。这种看法在他书中随处可见,无须举例。尽管第一部分约略提到西方的中国偏见,但德里达的书却始终没有认真研究和解构过**东方**"①。所谓"西方的中国偏见",是指17世纪末和18世纪西方某些思想家,尤其以莱布尼兹为代表,由于受在中国传教的耶稣会士影响,以为中国文字完全不受不同发音的口头语言限制,可以成为建立人类普遍语言和普遍符号的模式。德里达批评了莱布尼兹这种偏见,认为那只是"一种欧洲人的幻觉",而且这幻觉"与其说来自无知,毋宁说来自误解。尽管当时对中国文字所知有限,但已有一些确切认识,而这却并没有妨碍这种幻觉的产生"②。由此看来,对于在东方的中国去寻求西方文化的对立面和另一种选择,对于像莱布尼兹那样把中国

德里达虽然批判黑格尔所代表的逻各斯中心主义和语音中心主义,却并没有解构黑格尔哲学建造起来的东西文化的对立。

① Gayatri Chakravorty Spivak, Translator's Preface, Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976). p. 82.

② Derrida, *Of Grammatology*, p. 80.

的非拼音文字浪漫化、理想化，德里达似乎有十分清醒的认识。

然而德里达自己在稍后论及东方语言文字时，不仅“没有认真研究和解构”东方，而且把东方和尤其是中国的书写文字，视为解构西方逻各斯中心主义的武器和工具。他指出以非拼音符号为主的中文字也包括一些语音成分，但在结构上却是以表意而非以语音为主，他于是得出结论，说这“就是在全部逻各斯中心主义之外发展出来的一种强大文明的证明”[①]。不仅如此，当他在西方文化内部去寻找对逻各斯中心主义的突破时，他找到的恰好又是费诺罗萨和庞德基于对中文的误读而建立的意象派诗学理论。他说：“这就是费诺罗萨著作的意义所在，他对庞德及其诗学的影响是众所周知的，这样一种彻底以图像为基本的诗学，和马拉美的诗学一起，是最牢固的西方传统中第一次的突破。庞德迷醉于中文的表意文字，其历史的意义也就正在于此。”[②]。莱布尼兹对中文的误解，德里达明确认定只是“欧洲人的幻觉”，但费诺罗萨和庞德对中文的误解，又何尝不是“欧洲人的幻觉”呢？以误解中文为基础的意象派诗学，何以就成为“最牢固的西方传统中第一次的突破”呢？

莱布尼兹对中文的误解，德里达明确认定只是“欧洲人的幻觉”，但费诺罗萨和庞德对中文的误解，又何尝不是“欧洲人的幻觉”呢？以误解中文为基础的意象派诗学，何以就成为“最牢固的西方传统中第一次的突破”呢？

德里达说：“费诺罗萨使我们注意到，中国诗基本上就是一个文字。”[③]这当然来自费诺罗萨论中国文字那本

---

① Derrida, *Of Grammatology*, p. 90.

② Ibid. p. 92.

③ Ibid. p. 334 note 44.

小册子，即认为中文字是“自然行动速记式的图画”[1]。费诺罗萨认为，用这种表意文字写的中国诗尽量发挥汉字的图画性能，每一行都是一连串的图画或意象，而这就是庞德意象派诗学的基础。庞德对汉字的图画性质的确很入迷，就把汉字一个个拆开，发掘其中的意象。例如《论语》开头孔子那句有名的话：“学而时习之，不亦说乎？”庞德把“习”分解为“白”、“羽”两个字，颇有诗意地译成：“Study with the seasons winging past, is not this pleasant?”再译回中文则是：“随着四季扇动着翅膀飞去而学习，这不是很愉快吗？”然而原文里学习两字连用，习是温故，学是知新，跟白色的羽毛毫无关系。所以汉学家乔治·肯尼迪讥诮地说：“学习两字重复强调的意思是，只有学识而不去实践中温习是不会有什么成果的。庞德为了有四季扇动着翅膀飞去这样一种田园诗，便牺牲了这个相当重要的训诫。这无疑是好的诗，但也无疑是坏的翻译。庞德有实践，可是却没有学识。他作为诗人值得人称道，作为译者则并不可取。”[2]乔治·斯泰纳在专门讨论语言和翻译的一本书里也说，庞德的《中华集》(*Cathay*)有那样的魅力，是因为他正好迎合了西方人眼里所想见的中国之形象。他的诗之所以成功，“并非他或

学习两字重复强调的意思是，只有学识而不去实践中温习是不会有什么成果的。庞德为了有四季扇动着翅膀飞去这样一种田园诗，便牺牲了这个相当重要的训诫。这无疑是好的诗，但也无疑是坏的翻译。庞德有实践，可是却没有学识。他作为诗人值得人称道，作为译者则并不可取。

---

① Ernest Fenollosa, *The Chinese Written Character as a Medium for Poetry*, ed. Ezra Pound (San Francisco: City Lights Books, 1969), p. 8.

② George A. Kennedy, “Fenollosa, Pound, and the Chinese Character”, *Selected Works of George A. Kennedy*, ed. Tien-yi Li (New Haven: Yale University Press, 1964), p. 462.

他的读者们知道得那么多，而恰恰是他和他们都一样知道得那么少"①。就中文的理解而言，费诺罗萨和庞德把汉字视为超越语音的速记式图画，当然是一种误解，因为中国诗并非如费诺罗萨设想的那样是一连串用眼睛看的意象和图画，而首先是口头吟咏、讲究韵律的歌谣。但正如拉兹洛·格芬所说，费诺罗萨和庞德对中文字这一误解，"也许是英国文学中最具成果的误解"②。庞德误读汉字产生出来的一套诗学理论，在现代诗中有很大影响，我并不想否认这种误解带来的成果，更无意指责费诺罗萨和庞德汉语知识的肤浅。但在此我要指出的是，无论费诺罗萨或庞德都并没有摆脱德里达批评莱布尼兹时所谓"西方的中国偏见"，他们对中文的误读不仅出于他们的一知半解，也更由于他们将自己的意愿投射到中国的语言文字上，到异国文化中去猎取新奇，为突破自家传统寻找帮手和模式。德里达依据费诺罗萨和庞德对中文的误读来批判西方拼音文字的语音中心主义，宣称中国文字"就是在全部逻各斯中心主义之外发展出来的一种强大文明的证明"，也就缺乏任何说服力。

我要指出的是，无论费诺罗萨或庞德都并没有摆脱德里达批评莱布尼兹时所谓"西方的中国偏见"，他们对中文的误读不仅出于他们的一知半解，也更由于他们将自己的意愿投射到中国的语言文字上，到异国文化中去猎取新奇，为突破自家传统寻找帮手和模式。

三 道与逻各斯

如果我们从中国文化本身来看德里达所谓逻各斯中心主义，就可以发现他所批判那种从内在思想到口头语

---

① George Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation* (Oxford: Oxford University Press, 1975), p. 359.

② Laszlo Géfin, *Ideogram: History of a Poetic Method* (Austin: University of Texas Press, 1982), p. 31.

言再到书面文字的"形而上学的等级秩序"，绝不仅是西方哲学传统所独有。叔本华曾引西塞罗的话，说明希腊文逻各斯兼理性(*ratio*)与言说(*oratio*)二义①。乌尔曼也说逻各斯一词多义，对哲学思维颇有影响，而它"主要有二义，其一相当于拉丁文 *oratio*，即'言语或内在思想赖以表达者'，其二相当于拉丁文 *ratio*，即'内在思想'本身"②。伽达默则说逻各斯往往译为理性或思想，但其本义实为语言，所以"人是理性的动物"这句话，其实是"人是有语言的动物"③。值得注意的是，汉语里的"道"字也恰好兼道理与说话二义。《老子》首章"道可道，非常道。名可名，非常名。"钱锺书就评论说："第一、三两'道'字为道理之'道'，第二'道'字为道白之'道'，如《诗·墙有茨》'不可道也'之'道'，即文字语言。古希腊文'道'(logos)兼'理'(ratio)与'言'(oratio)两义，可以相参，近世且有谓'人乃具理性之动物'本意为'人乃能言语之动物'。"④此处不仅"道"字类似逻各斯兼有理与言二义，而且老子以至理常道超脱语言而不可以言语道出，著书五千言其实都不能表达他的真意，就更与德里达所谓逻各斯中心

不仅"道"字类似逻各斯兼有理与言二义，而且老子以至理常道超脱语言而不可以言语道出，著书五千言其实都不能表达他的真意，就更与德里达所谓逻各斯中心主义的等级秩序若合符节。

① Arthur Schopenhauer, *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, trans. E. F. J. Payne (La Salle, Ill.: Open Court, 1974), pp. 163—164.

② Stephen Ullman, *Semantics: An Introduction to the Science of Meaning* (New York: Barnes & Noble, 1964), p. 173.

③ Hans-Georg Gadamer, "Man and Language", in *Philosophical Hermeneutics*, ed. and trans. David. E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1977), pp. 59, 60.

④ 钱锺书《管锥编》，页 408。

主义的等级秩序若合符节。魏源《老子本义》在评论老子这句话时，就把这一点讲得很清楚："道固未可以言语显而名迹求者也。及迫关尹之请，不得已著书，故郑重于发言之首，曰道至难言也。使可拟议而指名，则有一定之义，而非无往不在之真常矣。"[①]《庄子·知北游》也说："道不可闻，闻而非也。道不可见，见而非也。道不可言，言而非也。"《周易》系辞上有"书不尽言，言不尽意"的话。这句话表达的正是意、言、书三者之间的等级秩序，亦即内在思想、口头语言、书面文字之间的等级关系，在中国传统里，可以说这最接近于德里达所谓"形而上学的等级秩序"。说"书"比"言"离"意"更远，正是像德里达所批判的西方逻各斯中心主义那样，把书写文字视为"符号的符号"，因而在达意方面最为局限。

《周易》系辞上有"书不尽言，言不尽意"的话。这句话表达的正是意、言、书三者之间的等级秩序，亦即内在思想、口头语言、书面文字之间的等级关系，在中国传统里，可以说这最接近于德里达所谓"形而上学的等级秩序"。说"书"比"言"离"意"更远，正是像德里达所批判的西方逻各斯中心主义那样，把书写文字视为"符号的符号"，因而在达意方面最为局限。

在中国文化传统里，怀疑语言能充分达意，尤其贬低书写文字的功能，实在屡见不鲜。《庄子·天道》篇轮扁与桓公的一段对话，就是一个好例子。桓公正在读书，轮扁问他："所读者何言？"桓公答道："圣人之言也。"轮扁又问："圣人在乎？"公曰："已死矣。"于是轮扁说："然则公之所读者，古人之糟魄已夫！"显然庄子是个语言应用上的怀疑论者，《外物》篇结尾有一段著名的话："筌者所以在鱼，得鱼而忘筌。蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而与之言哉？"庄子认为只有能忘记他所说话的人，才值得去跟他说话。

---

① 魏源《老子本义》，《诸子集成》第三册（北京：中华书局，1954年），页1。

这个思想对后来道家有影响,对佛教禅宗所谓“不立文字,教外别传”的主张也有影响。然而对语言局限的认识,却并不仅止于道、释两家,据《论语·阳货》记载,孔子也曾对他的弟子说:“予欲无言。”子贡反问道:“子如无言,则小子何述焉?”孔子答道:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”这说明孔子也认为,无须借助语言而达到传道授业的目的,应当是最理想的,不过他明白这不大可能做得到,于是注重实际的孔子并不对语言过分期待,也就不大抱怨语言的局限。《论语·卫灵公》记载孔子的意见,是主张“辞达而已矣”。从得意忘言的主张到意在言外的观念,在中国文化中,尤其在文艺批评的传统中,从对语言局限性的认识发展到对语言含蓄性的强调和欣赏,可以说有相当丰富的内容,其中有许多地方可以而且值得与西方文化和批评传统中相近或相类之处作比较研究①。

从得意忘言的主张到意在言外的观念,在中国文化中,尤其在文艺批评的传统中,从对语言局限性的认识发展到对语言含蓄性的强调和欣赏,可以说有相当丰富的内容,其中有许多地方可以而且值得与西方文化和批评传统中相近或相类之处作比较研究。

当然,汉字虽含有表音的成分,但就整个文字系统的构成而言,中文的书写与西方拼音文字确实有很大差别,因此贬低文字那种形而上学的等级秩序的偏见,在中国或许就没有像在西方那样稳固。庄子在怀疑语言达意能力的同时,又大量使用最具文采的语言,据《庄子·天下》篇的记载,庄子自谓“以谬悠之说,荒唐之言,无端崖之辞,时恣纵而不傥。”在《外物》篇里,惠子指出他的矛盾

① 对此较详尽的讨论,可参见拙著 *The Tao and the Logos: Literary Hermeneutics, East and West* (Duke University Press, 1992)。此书有韩国延世大学郑晋培教授主持翻译的韩文译文(1997)和冯川先生的中译本(《道与逻各斯》,成都:四川人民出版社,1998年)。

说:“子言无用。”他就回答说:“知无用而始可与言用矣。”庄子对用与无用的辩证理解,最可以体现对世间万物灵活应对的态度,这对于超脱形而上学等级秩序的偏见,纠正把言、意僵化对立的死板看法,也最能给我们启迪,为我们指引道路。

四 文化之间的异与同

德里达对西方哲学传统里逻各斯中心主义和语音中心主义的批判,确实有助于打破狭隘的欧洲中心主义偏见,这正是他的解构论在当代的激进意义。然而与黑格尔比较起来,德里达对中文书写文字的看法并没有什么改变。黑格尔认为中文是非拼音的,缺乏逻辑性而不宜于哲学的思辨;德里达则认为正由于同样的原因,中文的书写文字证明在逻各斯中心主义之外,可以有完全不同于西方的另一种文明,而且可以为突破西方传统提供新的范例。德里达欣赏费诺罗萨和庞德,原因就在于此。其实他未必不知道费诺罗萨和庞德并不是汉学权威,并不能为理解中国语言和文化提供最可靠的知识。换言之,黑格尔和德里达虽然极不相同,但他们对中国语言文字的看法却并无二致,唯一区别只是黑格尔站在西方传统之内,挟欧洲中心论的偏见而贬低中文,而德里达则由批判西方的欧洲中心论,从西方传统内部批判西方传统而抬高中文。两者一褒一贬,态度固然相反,但对中文本身的认识则又殊途同归,基本一致,即都把中国的语言文化与西方的语言文化绝对对立起来,以为二者代表了不同的传统、不同的思维方式。

黑格尔和德里达虽然极不相同,但他们对中国语言文字的看法却并无二致,唯一区别只是黑格尔站在西方传统之内,挟欧洲中心论的偏见而贬低中文,而德里达则由批判西方的欧洲中心论,从西方传统内部批判西方传统而抬高中文。

正如钱锺书先生在《管锥编》一开始就批驳黑格尔的无知和偏见一样，为了消除把东西文化机械对立的观念，我们也不能不对德里达的理论提出不同看法。人类各民族文化本来就既有相同之处，也有不同程度的差别。脱离具体讨论的环境，抽象地问我们在比较研究中应当强调同还是强调异，可以说是一个毫无意义的问题。要对不同文化有比较全面而接近真实的理解，就既要看到同中之异，也要看到异中之同。不过我们也须注意，从黑格尔到德里达，甚至从更早时期以来，在西方可以说就有一个相当深厚的传统观念，即把东方和中国视为西方文化的对立面，视为西方的他者。在德里达的解构论具有很大影响的当前，对差异的强调更形成一种普遍的文化氛围，成为许多人讨论问题的前提，甚至是预设的结论。差异成为文化相对主义的旗号，在文化研究中成为多数人遵从的理论范式(paradigm)，对西方学者影响极大①。

脱离具体讨论的环境，抽象地问我们在比较研究中应当强调同还是强调异，可以说是一个毫无意义的问题。要对不同文化有比较全面而接近真实的理解，就既要看到同中之异，也要看到异中之同。

一个很能说明问题的例子，是已故的刘若愚先生有关中国语言文字论述的变化。60年代初，他曾用英文写过一本介绍中国诗的小书，一开头就批评费诺罗萨，说他那本分解汉字的书完全引人走入歧途，是极大的“谬误”②。可是到80年代末，在他最后的一本英文著作里，刘若愚却完全改变了看法，转过来称赞费诺罗萨和庞德，

① 参见 David D. Buck, “Editor's Introduction to Forum on Universalism and Relativism in Asian Studies”, *The Journal of Asian Studies* 50 (Feb. 1991):29—34。

② James J. Y. Liu, *The Art of Chinese Poetry* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), p. 3.

说他们“直觉地意识到,中国文字提供了不同于西方逻各斯中心主义的另一种选择”。他当然知道自己有一个一百八十度的大转弯,但却坚持说他这一看法与他早期的观点“并不矛盾”,只是反映了“由于环境的改变而强调之点有所不同”[①]。所谓“环境的改变”,显然是指在德里达的理论影响之下美国大学里学术氛围的变化。刘若愚先生专门研究中国语言和古典文学,对于美国汉学研究曾作出不少贡献,他当然知道就中文的理解而言,费诺罗萨和庞德顶多是一知半解,他们把汉字视为意象和图画,也完全出于误读和一厢情愿的幻想。可是由于德里达及其解构理论在美国大学的文学研究领域影响极大,在这种环境里,就是刘若愚先生也感到不能不推翻自己过去经过认真研究得出的看法,顺着德里达去赞扬费诺罗萨和庞德,并为中国文字争取一种殊荣,即为西方人“提供不同于西方逻各斯中心主义的另一种选择”。可是把中国文字视为西方逻各斯中心主义之外的另一选择,不过是从西方的角度来判断中文的价值,是把中国文化视为西方的他者。这与黑格尔式的东西文化对立观念,除了在态度上不同之外,在实质上又有什么区别呢?

把中国文字视为西方逻各斯中心主义之外的另一选择,不过是从西方的角度来判断中文的价值,是把中国文化视为西方的他者。这与黑格尔式的东西文化对立观念,除了在态度上不同之外,在实质上又有什么区别呢?

就西方当代的情形而言,一方面固然有宣扬保存文化差异的多元文化主义,另一方面也有宣称在冷战后,文化冲突将是未来世界最大危险的危言耸听的论调。这就

① James J. Y. Liu, *Language-Paradox-Poetics: A Chinese Perspective*, ed. Richard John Lynn (Princeton: Princeton University Press, 1988), p. 20.

可以使我们意识到，对差异的强调本身并不一定带来文化上更为宽容的态度。事实上，种族主义、狭隘民族主义等排他性的思想主张，也从来是以差异为起点的。在这种情形下，努力消除文化对立的偏见，认识不同文化、尤其是东西方不同文化可能有共同性，有可以互相沟通的观念价值，就更有特别的、也许不仅止于学术的意义。意识到这一点，当然不是消除一切差异，不是说黑格尔和德里达没有区别。但在差异得到过分强调、成为文化研究范式的时候，指出东西文化之间相通之处，力求得到跨越文化界限的理解和认识，我认为是一种负责任的态度，是值得我们去努力追求的目标。

事实上，种族主义、狭隘民族主义等排他性的思想主张，也从来是以差异为起点的。在这种情形下，努力消除文化对立的偏见，认识不同文化、尤其是东西方不同文化可能有共同性，有可以互相沟通的观念价值，就更有特别的、也许不仅止于学术的意义。

附记：

这篇文章是为“三联·哈佛燕京学社学术系列”第一辑而写，基本上是拙著《道与逻各斯》一书要点的简单概述，最初发表在此学术系列第一辑《公共理性与现代学术》上，2000年由三联书店在北京出版。由于德里达及其解构理论在西方影响很大，使文学和文化研究都过分强调差异，所以本文主要针对德里达的解构论，提出中国所谓道与西方所谓逻各斯就语言与思维的关系而言，二者有重要的交汇点。这当然不是说道与逻各斯毫无分别。早在1984年，德里达先生在耶鲁讲学时，读了我后来发表在《批评探索》上的《道与逻各斯》一文，就邀我和他单独见面，讨论东西方文化传统的异同问题。他虽然承认自己不懂中文，依靠美国诗人庞德来理解中文的结构难免有误，但他问我：难道道家思想与逻各斯中心主义是

相同的吗？我回答说它们当然不同，但以德里达之影响，过分强调二者的对立与差异，就造成西方很多人对中国传统的误解，我也就感到不能不指出道与逻各斯有相同之处。假设有德里达这样重要影响的人物，过分强调二者的相同，甚至宣称道与逻各斯完全一致，毫无差别，那我大概就会采取另一种立场，论说二者的差异了。我们讨论任何问题，都是针对某种论说作出回应，所以就有一定的前提和范围。不过就当代的学术环境而言，文化的对立和过分强调差异确实是东西方比较研究必须首先克服的障碍，因此文化对立的批判也就成为贯穿本书各篇论文的共同主题。

经典与讽寓:
文化对立的历史渊源

把文化之间的差异构想成互相对立的各种实体和系统，这是古已有之的做法，既非现代，亦非后现代。埃斯库罗斯的剧作《波斯人》和希洛多德的《历史》就清楚表明，古希腊人已经有很强的文化差异的意识，在与波斯人的差别之中来理解自己的文化。在纪元前1世纪，哈里卡纳索斯的狄奥尼休斯想宣称希腊或雅典的修辞与演说术堪称天下第一，就把雅典的风格与其对手相比，说雅典的对手是"昨天或前天才刚从亚细亚的死洞里新跑来的暴发户"[①]。希腊和亚细亚，西方和东方，这都是些基本的范畴，是一种思想的积木块，不同时代不同地区的人们就用它们来构想世界，建构自己的身份认同。各种各样的差异为理解自我和构想他人提供了强有力的比喻，设置了思维的模式，而当差异特别突出的时候，每一种文化都显得像是一种生命形式，似乎具有自己独一无二的特性，而文化之间的差异往往变成文化的两极分化，被视为互相之间毫无共同点之文化形式、观念及价值的对立。

希腊和亚细亚，西方和东方，这都是些基本的范畴，是一种思想的积木块，不同时代不同地区的人们就用它们来构想世界，建构自己的身份认同。

狄奥尼休斯所谓"亚细亚"是指我们现在所谓小亚细亚，但他那句话背后的对比原则却有普遍的适用性，远不止他当时所指的美西亚(Mysia)、菲利吉亚(Phrygia)和卡利亚(Caria)这样几个特定的地点。正如约翰·史特曼早已指出的，这一类的对立都是形式逻辑的抽象范畴，脱离实际的"文化史"学者们常常用这类范畴来"论证文化地

---

① Dionysius of Halicarnassus, *Critical Essays I*, trans. Stephen Usher, Loeb 465 (Cambridge: Harvard University Press, 1974), p. 7.

理的合理性,把文化历史理想化”。当这些抽象的哲理史学家们用对立的逻辑来研究不同文化时,他们就把复杂的文化现象极力简化,将其分为界限分明的两组。“为了界定东方,他们就把它与西方相对比。为了阐发欧洲文明,他们就强调其与亚洲的对立。在他们手里,这些名词变得互相排斥,凡甲方所有者,则乙方必无。”[1]对比原则按对立逻辑的推理,不能不把相互的排他性强加给对立的两方——欧洲和亚洲,西方和东方——而不考虑两方自身内部可能存在的各种差异,也不考虑可能模糊两方界限的共同点。因此,对立原则的鼓吹者往往忽略每种文化内部的差异,或把这种内部差异轻描淡写,以便尽量突出文化之间的差异。于是一切观念、价值和人的一切活动都在个人主体和语言的层次上失去特性,而又在集体的层次上被重新组合,变为据说互不兼容的团体性范畴、普遍性特点和甚至整个的文化系统。正是靠把文化简化成这样全盘集体性的认同,文化差异才显得如此绝对,而且如此互不兼容。

对比原则按对立逻辑的推理,不能不把相互的排他性强加给对立的两方——欧洲和亚洲,西方和东方——而不考虑两方自身内部可能存在的各种差异,也不考虑可能模糊两方界限的共同点。因此,对立原则的鼓吹者往往忽略每种文化内部的差异,或把这种内部差异轻描淡写,以便尽量突出文化之间的差异。

史特曼在他书中发人深省的一段里说,西方传统似乎有一种根深蒂固的偏向,总是偏于把事物分为对立的二项来思考。“西方传统是两种极有自觉意识的文化——即希腊和希伯来文化——在精神上的继承者,所以西方文化几乎从一开始就继承了它们精神上的排他性。一种是以希腊人与野蛮人之分来考虑一切,而另一

① John M. Steadman, *The Myth of Asia* (New York: Simon and Schuster, 1969), p. 15.

种则以犹太人与异教徒之分来考虑一切"[1]。马丁·亨格尔在讨论希腊化时期希腊人与犹太人之关系时,也有类似的看法。他说:"以'希腊'与'野蛮'相对比表现出来那种希腊人的优越感,在犹太人那里则有相应的被选择的自豪感,那在古代是绝无仅有的,表现出来就是'以色列'与'世界各民族'的对比。"[2]这种彼此的划分乃是种族中心主义的表现,世界各地皆然,倒并非西方所独有。大汉中心主义的中国人也历来有华夷对立的观念。《孟子·梁惠王上》所载"王之大欲"便是"莅中国,而抚四夷也"。虽然按《说文》,夷字本来指"东方之人",其中不一定就包含文化价值高低优劣的判断,但在语言的历史发展中,夷和蛮很快便带有贬义,成为对汉文化以外一切国内少数民族或国外异族带歧视意味的称呼。希腊人把非希腊人都称为*barbaros*,本意是"外国人",但这个词很快具有文化价值判断的意味,带有"野蛮"的贬义,也正是同样的道理。

以"希腊"与"野蛮"相对比表现出来那种希腊人的优越感,在犹太人那里则有相应的被选择的自豪感,那在古代是绝无仅有的,表现出来就是"以色列"与"世界各民族"的对比。

史特曼要讨论的是东西方的对立,所以他说西方传统是由两种高度自觉的文化相汇合而形成统一的文明,而这一文明往往把自己区别于各种非西方的文明。然而史特曼所举的两种文化——希腊和希伯来文化——历来就被视为是互相对立的,它们在西方传统内部形成一种对立,而这和西方与东方的对立并没有什么两样。事实

---

① John M. Steadman, *The Myth of Asia* (New York: Simon and Schuster, 1969), p. 30.

② Martin Hengel, *Jews, Greeks and Barbarians: Aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian Period*, trans. John Bowden (Philadelphia: Fortress Press, 1980), p. 78.

上,同一套词汇可以用来讨论这两类对立,在西方传统上常常用"东方的"(Oriental)这个字来形容希伯来文化。由此看来,对比原则那种精神上的排他性是无所不在的,并且也作用于西方文明本身。非西方这个概念是和西方这个概念相辅相成的,而在非西方概念变得十分明确之前,早已在西方有了希伯来与希腊文化的对立,并表现出了后来构想出来的东西方的各种对立。希腊文化与希伯来文化的对立如果不是西方对比原则唯一的表现,也是其最重要和最持久的表现之一,西方主要的思想家们无不以此作为互相对立的两套概念、范畴和价值之来源和基础。因此,考察一下对比原则在两种情形下如何起作用,在西方传统内部,希腊和希伯来之对立如何构成,在西方传统"之外",西方和东方之对立又如何构成,应该是很有意义的。我们可以发现,在把文化差异构成二项对立这一点上,这两种情形有许多惊人的相似之处。把文化作绝对区分的意愿,将文化差异作二项对立的欲望,这都和传统以及传统的意识形态有复杂的联系,而这是许多鼓吹文化差异的人,例如主张多元文化论的人,并没有充分认识到的。我在此要指出的是,文化差异并不一定都具有解放性,却有其另外的一面,带来的可能是排他性和压抑性的危险。我们把上面所说这两种对立合起来考察,就可以认识到这些文化对立都是些神话,在不同文化的交往中,它们有可能会产生严重的、令人担忧的后果。

希腊文化与希伯来文化的对立如果不是西方对比原则唯一的表现,也是其最重要和最持久的表现之一,西方主要的思想家们无不以此作为互相对立的两套概念、范畴和价值之来源和基础。

我在此要指出的是,文化差异并不一定都具有解放性,却有其另外的一面,带来的可能是排他性和压抑性的危险。我们把上面所说这两种对立合起来考察,就可以认识到这些文化对立都是些神话,在不同文化的交往中,它们有可能会产生严重的、令人担忧的后果。

一　奥立根与《犹太圣经》的解释

希腊与希伯来文化互相交往的历史可以追溯到亚历

山大大帝以前的远古时代。希伯来文里借用了许多希腊字，包括犹太最高长老会的名称 Sanhedrin，也来源于希腊文的 *sunhedrion*（意为"同坐一堂"），由此可见"甚至在犹太教的核心，也随时存在希腊化的压力"①。亨格尔认为，在纪元前 3 世纪，希腊语广泛应用于巴勒斯坦地区，成为联系希腊化各国之强有力的纽带，希伯来文借用了很多希腊字，很多犹太人给自己起了希腊名字，希腊的教育对巴勒斯坦和流散在巴勒斯坦之外地区的犹太教都有相当影响②。巴勒斯坦的犹太长老即拉比们，也许并没有研读过柏拉图和苏格拉底以前诸家的哲学著作，也没有采用希腊的哲学术语，但他们确曾亲自获取异教法典的知识，运用过希腊和拉丁文的法律术语③。另一方面，希腊文翻译的《犹太圣经》即所谓"七十人译本"（the Septuagint），对希腊化文化也有一定影响，而且"可以说它帮助形成了一种新的希腊文，而福音的传布、《新约》的写作以及早期基督教的仪式和神学，使用的就都是这种文字"④。这里提到的三个字——希腊、希伯来和基督教——已足

---

① Philip Carrington, *The Early Christian Church*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge Univeristy Press, 1957), 1:14.

② See Martin Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, 2 vols. trans. John Bowden (Philadelphia: Fortress Press, 1974).

③ See Saul Lieberman, "How Much Greek Is Jewish Palestine?" in *Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature*, ed. Henry A. Fischel (New York: KTAV Publishing Hose, 1977), pp. 325—343.

④ Carrington, *The Early Christian Church*, 1:10.

以表明希腊和希伯来文化的汇合以及其间的紧张关系,在基督教作为晚古时代一种新宗教兴起的过程中,表现得最为明显。当然,为了把自己的宗教区别于所有其他的宗教和文化,许多基督徒会以为刚刚产生的基督教是一种崭新的信仰,一方面取代了犹太教的旧信仰,另一方面使所有异教的神祇全都陈旧过时。英国大诗人弥尔顿在一首著名的诗里,设想基督在伯利恒诞生的那一刻,

为了把自己的宗教区别于所有其他的宗教和文化,许多基督徒会以为刚刚产生的基督教是一种崭新的信仰,一方面取代了犹太教的旧信仰,另一方面使所有异教的神祇全都陈旧过时。

The Oracles are dumb,
No voice or hideous hum
　　Runs through the arched rood in words deceiving.
Apollo from his shrine
Can no more divine,
　　With hollow shriek the steep of Delphos leaving.

神谕变得瘖哑而沉默,
再没有低沉的声音穿过
　　那穹隆的殿堂,迷人心魄。
阿波罗再也不能
在神殿里安然自若,
　　只好哀号着离开德尔菲的山坡。①

在这首诗里,基督的降生同时也意味着语言的转化,因为阿波罗被夺去了“声音”,阿波罗著名的神谕被基督教上帝真正的逻各斯压制,变得“瘖哑而沉默”。在许多

① John Milton, *On the Morning of Christ's Nativity*, in *Complete Poems and Major Prose*, ed. Merritt Y. Hughes (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1957), p. 48.

在古希腊被奉为神明的，现在只成了迷信，海涅认为“在较早的民族宗教这一转化中，就最能见出基督教的性质”。

在晚古时代，各种形式的希腊文化为许多历史事件和文化现象提供了一个大背景，所以无论用什么理论来解释作为一个宗教运动的基督教之兴起，都必须考虑这一希腊文化的背景。《新约》是用希腊文写成的，最早期的基督徒大多是讲希腊语的犹太人，这对于理解基督教与希腊化地区的语言和文化之关系，实在有很重要的意义。

虔诚的基督徒心中，希腊的诸神被唯一的神取代了。正像诗人海涅讥讽地说道，“整个奥林珀斯现在成了一座空中地狱。”在瓦格纳的歌剧里，基督教骑士唐豪瑟居然可以当面对美神维纳斯说：“啊，维纳斯，可爱的女人，你不过是一个魔鬼！”①在古希腊被奉为神明的，现在只成了迷信，海涅认为“在较早的民族宗教这一转化中，就最能见出基督教的性质”②。然而，希腊文化精神对基督教又有极广泛的影响。亨格尔经典性的《犹太教与希腊文化》一书，最后得出的结论认为，早期基督教是在犹太教的希腊化改革失败之后，从犹太教里发展出来的，一方面是希腊文化普遍主义包容性的倾向，另一方面则是犹太民族墨守教法的倾向，早期基督教的兴起也是对这一冲突的回应③。在晚古时代，各种形式的希腊文化为许多历史事件和文化现象提供了一个大背景，所以无论用什么理论来解释作为一个宗教运动的基督教之兴起，都必须考虑这一希腊文化的背景④。《新约》是用希腊文写成的，最早期的基督徒大多是讲希腊语的犹太人，这对于理解基督教与希腊化地区的语言和文化之关系，实在有很重要的意义。

---

① Heinrich Heine, *Concerning the History of Religion and Philosophy in Germany*, trans. Helen Mustard, in *The Romantic School and Other Essays*, ed. Jost Hermand and Robert Holub (New York:Continuum, 1985), p. 136.

② Ibid. ,p. 137.

③ See Hengel, *Judaism and Hellenism*, pp. 306, 309.

④ See Hans Dieter Betz, “The Birth of Christianity as a Hellenistic Religion:Three Theories of Origin”, *Journal of Religion* 74 (Jan. 1994):1—25.

在经文、仪式和神学传统等方面,基督教与犹太教的关系就更为深远。最早的基督徒是犹太教中相信救世主的一派,他们自信为忠诚的犹太人,而且认为他们相信耶稣正是实现犹太教中各位预言者的信息。蒙娜·胡克的研究表明,一直要到第四部福音书写作的时代,耶稣的信徒才变得大多数不再是犹太人,而基督教也变成一种"以种族为分界线"的新的宗教①。基督教的《圣经》在《新约》之外,还保存了希伯来的经典,这不仅说明基督教在最初形成时与犹太教关系密切,而且也说明基督教继承了希腊和希伯来文化传统。只要仔细考察一下希腊和希伯来文化在早期基督教中汇合的历史,便可以见出二者不断互相影响,彼此融合,似乎任何非此即彼的僵硬对立都不可能成立。在《新约》研究中,有几部著作已强调了耶稣传道的犹太文化背景。桑德斯论证说,福音书描绘的耶稣之背景,即一种"犹太救世历史"的理论背景和相信世界已经走到时间尽头那种末世论(eschatological)背景,二者都是犹太文化本身具有的,"二者都指向未来,二者都设定上帝一定会在历史中有所作为,来和他所成就的别的事情一致"②。胡克批评《新约》研究中所谓不类似原

基督教的《圣经》在《新约》之外,还保存了希伯来的经典,这不仅说明基督教在最初形成时与犹太教关系密切,而且也说明基督教继承了希腊和希伯来文化传统。只要仔细考察一下希腊和希伯来文化在早期基督教中汇合的历史,便可以见出二者不断互相影响,彼此融合,似乎任何非此即彼的僵硬对立都不可能成立。

① Morna D. Hooker, *Continuity and Discontinuity: Early Christianity in Its Jewish Setting* (London: Epworth Press, 1986), p. 27.

② E. P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus* (London: Penguin, 1993), p. 96. 在《新约》研究中重视耶稣之犹太背景的著作,还可参见 Geza Vermes, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels* (London: Collins, 1973)和 Vermes, *The Religion of Jesus the Jew* (Minneapolis: Fortress Press, 1993)。

在希腊罗马传统“衰落”的背景上来谈基督教的“兴起”，只会走入歧途，这里不是希腊和希伯来文化对早期基督教发生影响的问题，而是它们根本有“密不可分的关联”。

则，因为这一原则认定在耶稣的教导中，只有一方面不同于犹太教信仰，另一方面又区别于早期教会的东西，才有可信的真实性，而这样一来，就把耶稣变成一个孤家寡人，“既无犹太教的根基，亦无对基督徒群体的影响”①。最近又有阿微丽·卡麦隆对早期教会与希腊和希伯来文化之“分离”提出质疑。她认为在希腊罗马传统“衰落”的背景上来谈基督教的“兴起”，只会走入歧途，这里不是希腊和希伯来文化对早期基督教发生影响的问题，而是它们根本有“密不可分的关联”②。然而不幸的是，早期教会的神学家们为了显示基督教教义优于任何别的意识形态，往往就忽略了现代历史学者所见的这种“密不可分的关联”。当然，《新约》中保罗的书信已经为带着偏见去阅读摩西五书奠定了基础，保罗使用的语言已经充满了类型论(typological)那种新与旧、精神与字面、生命与死亡等等对立(见《哥林多书》下，3:6 以下各节)③。保

---

① Hooker, *Continuity and Discontinuity*, p. 26.

② Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse* (Berkeley: University of California Press, 1991), pp. 2, 38.

③ 所谓讽寓(allegory)是指在字面意义之外还有另一层含义的作品，而把一部作品解释为在字面的本义之外还另有一层含义，则是讽寓性解释(allegorical interpretation)。基督教《圣经》解释中的预示论或类型论(typology)，是把犹太人的经典(即《旧约》)与讲耶稣生平和教义的《新约》相联系，在《旧约》中寻找可能被解释成预示耶稣的任何文字、人物或情节，而这些人物或情节就成为预示耶稣的“原型”或“类型”。这两种解释策略相结合，就把《旧约》解释为在字面意义之外另有真义，其真义就在于预示《新约》的内容，而《旧约》本身便失去历史的真实意义。

罗采用传统的犹太人的解读策略,但又作了许多改变以适应他以基督为中心的阐释学。正如卡尔弗里德·弗雷利希所说:“从关于以色列历史的叙述中读出上帝救世的计划来,这是讽寓式的类型论;认定这种拯救存在于超出历史的真理领域,这是类型论的讽寓;而这两种语言的混合正是二世纪基督教《圣经》阐释的特点。”[1]早期基督教的神学家们在把基督教与古代其他宗教,尤其是犹太教尖锐对立起来的时候,就构筑起带有精神上排他性的文化差异,在后来的历史上产生了不幸的影响和后果。

早期基督教的神学家们在把基督教与古代其他宗教,尤其是犹太教尖锐对立起来的时候,就构筑起带有精神上排他性的文化差异,在后来的历史上产生了不幸的影响和后果。

在早期基督教对《圣经》的解释中,希腊与希伯来文化的对立表现为一种很怪的形式,即常常被提到的字面与精神的对立,一方面说犹太人墨守经文的字面含义,把上帝想象成人一样,另一方面则说只有通过基督教的讽寓解释,才可能听到超越尘俗的神圣逻各斯的声音。这种带有明显倾向性的对立往往由雅典和耶路撒冷这两个城市来作象征,或者对晚古时代的文化地理说来更准确的是,用希腊化的亚历山大城(Alexandria)和叙利亚的安提阿城(Antioch)来做象征。一般把亚历山大学派描绘成在《圣经》经文具体字义之上,追求更高的精神意义,所以具有希腊的乃至柏拉图式的气质,而安提阿学派则被描述为是希伯来式的,强调《圣经》经文历史和字面的含义。这两派在阐释方法上确实互相竞争,而且在论及安

---

① Karlfried Froehlich, ed. and trans., *Biblical Interpretation in the Early Church* (Philadelphia: Fortress Press, 1984), intro., p. 10.

提阿时，罗伯特·格兰特曾说："只要在教会受到犹太会堂影响的地方，《圣经》解释就会有注重字面的倾向。"①在古代晚期，安提阿显然有一个活跃的犹太人社区，他们的阐释传统对那里基督教的《圣经》解释也有所影响。米克斯和威尔金两人认为"最终依赖于犹太模式的解释成了安提阿派的特色"②。然而，亚历山大和安提阿并非完全相悖而形成希腊与希伯来文化的简单对立。在仔细考察之下，它们之间竞争的历史背景远比一幅僵硬对立的图画所能表现的，要复杂得多。

虽然亚历山大城确实是希腊化文化最重要的中心，但第一个把亚历山大的讽寓法用来解释摩西五书、并对基督教教父的阐释学发生深刻影响的，却是一个著述极富、名叫斐洛的犹太人。

虽然亚历山大城确实是希腊化文化最重要的中心，但第一个把亚历山大的讽寓法用来解释摩西五书、并对基督教教父的阐释学发生深刻影响的，却是一个著述极富、名叫斐洛的犹太人。犹太拉比们认为犹太法典是上帝在西奈山上给摩西的启示，斐洛把这种解释与希腊人关于神赐灵感的观念相结合，于是《圣经》经文便有了更深层的真理或精神意义，而且只有通过讽寓性的解释才能重新认识这样的真理和精神意义。斐洛坚持认为，深层的真理"总喜欢隐藏起来"。凡当"上帝灵感之言"在《圣经》经文里显得好像"鄙俗或够不上其必有的威仪"时，就必须抛弃经文字面的意义，以讽寓的方式理解其精

① Robert M. Grant with David Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, 2nd revised ed. (Philadelphia: Fortress Press, 1984), p. 63.

② Wayne A. Meeks and Robert L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era* (Decatur: Scholars Press, 1978), p. 21.

神的真理①。斐洛的讽寓解释常常被说成是犹太人的一种辩解,即把希伯来《圣经》说得与一个丰富而且高度发达的异教文化可以互相匹敌,可是斐洛说到最后岂止辩解,而根本是声称希腊全部的哲学、法律和智慧都最终可以追溯到古希伯来的来源,说赫拉克利特可能"像贼那样"从摩西那里"偷窃"思想,而且柏拉图也"从先知们或从摩西那里有所借贷"②。戴维·道生在一部近著里说,斐洛对《圣经》的讽寓解释可以视为是"把希腊文化犹太化,而不是把犹太人的身份认同消散在希腊文化之中",斐洛用这样一种解释策略来"把以前未纳入经文的文化的意义重新调整,重新界定,甚至'重新书写'"③。斐洛把希腊人阅读古代经典的哲学方法,尤其是荷马作品的讽寓解读,与他显然很熟悉的犹太人的阐释传统结合起来。正如扬·达尼罗所说,斐洛的讽寓解释"并非只是用《圣经》的意象装点起来的希腊知识",其灵感是"真正来自于《圣经》,因为他是一个虔诚信教的犹太人"④。在另一方面,安提阿的评注家们固然反对亚历山大学派过度的唯

斐洛的讽寓解释,声称希腊全部的哲学、法律和智慧都最终可以追溯到古希伯来的来源,说赫拉克利特可能"像贼那样"从摩西那里"偷窃"思想,而且柏拉图也"从先知们或从摩西那里有所借贷"。

① Cited in Harry Austryn Wolfson, *Philo: Foundation of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 2 vols. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1948), 1:116, 123.

② Ibid., p. 160.

③ David Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria* (Berkeley: University of California Press, 1992), pp. 74, 107.

④ Jean Daniélou, *From Shadow to Reality: Studies in the Biblical Typology of the Fathers*, trans. Wulstan Hubberd (Westminster: Newman Press, 1960), p. 202.

灵主义，可是他们也从希腊的古典修辞学和文本批评吸取经验，也以理解经文的更高意义为目的，他们把这更高意义称为 theoria(理)，这是他们采用柏拉图的一个术语，并以此来对抗亚历山大讽寓解释过度的唯灵主义。由此可知，亚历山大和安提阿两派都希望释出《圣经》经文更高的意义，尽管两派之间的确有些争执，但正如弗雷利希所说，“二者的尖锐对立完全是想当然……亚历山大与安提阿之间的区别似乎更多是两派在方法和要点上的不同，而并非在救世论原则上的分歧。”①

作为亚历山大学派阐释方法的一个代表，奥立根是早期基督教《圣经》解释者中最多用讽寓法的，而且也是把教父的阐释理论系统化的第一人，即他题为《论第一原则》的论文。奥立根认为《圣经》文字有神的灵感，含义精深，而且故意安排了用经文历史和字面的意义来掩盖其精神的意义。

他又说《圣经》经文有三重意义，可以比之为肉体、灵魂和精神，而在他的《圣经》评注中，他的目的总是寻求精神的意义。

既然两派都想追寻《圣经》更高的意义，那么早期教会那种希腊与希伯来文化的“尖锐对立”又是怎样构筑起来的呢？我们可以用2世纪教父奥立根的《圣经》评注做一个例子。作为亚历山大学派阐释方法的一个代表，奥立根是早期基督教《圣经》解释者中最多用讽寓法的，而且也是把教父的阐释理论系统化的第一人，即他题为《论第一原则》的论文。奥立根认为《圣经》文字有神的灵感，含义精深，而且故意安排了用经文历史和字面的意义来掩盖其精神的意义。他说上帝之言“在只要与这些神秘意义不相悖的地方，都尽量用真实的历史事件来隐蔽更深一层的意义，使一般庸众无法察觉”。他又说《圣经》经文有三重意义，可以比之为肉体、灵魂和精神，而在他的《圣经》评注中，他的目的总是寻求精神的意义。他说：“就《圣经》经文的总体而言，全部经文都有精神的意义，但并不是全部经文都有肉体的意义。事实上，在很多情

① Froehlich, *Biblical Interpretation in the Early Church*, p. 20.

形下，根本不可能有肉体的意义。”[①]在所有这些方面，奥立根都深受斐洛的影响[②]。达尼罗举出奥立根受斐洛影响的五种因素或五条原则，而且说这些往往引向站不住脚的过度诠释。尤其值得怀疑的是从斐洛借来的如下观念，即以为“《圣经》经文中的一切都有寓意”。达尼罗认为这种过度的诠释“成了中世纪讽寓家们各种夸张附会的出发点”[③]。但奥立根所借助于犹太人解释的还并不仅止于斐洛，因为他从所认识的犹太人那里学习了希伯来文，而且很可能是从一些犹太拉比那里学习，在具体解释一些章节字句时，他还常常提到一些希伯来文的依据。达尼罗简略讨论过犹太拉比对奥立根的影响[④]。尼可拉斯·德·朗吉用了一本书的篇幅专门讨论这一问题，甚至宣称：“对拉比没有一点了解，奥立根所说的话也就大半不可解，一旦把犹太拉比的著作引证出来，现代学者们提出的一些理论就会完全坍塌。”[⑤]

达尼罗举出奥立根受斐洛影响的五种因素或五条原则，而且说这些往往引向站不住脚的过度诠释。尤其值得怀疑的是从斐洛借来的如下观念，即以为“《圣经》经文中的一切都有寓意”。达尼罗认为这种过度的诠释“成了中世纪讽寓家们各种夸张附会的出发点”。

然而，尽管奥立根有时以希伯来文为依据，又颇受斐洛的影响，但他却坚持认为犹太人根本不可能正确理解《圣经》。据德·朗吉的考察，在奥立根的著作里，“希伯

---

① Origen, *On First Principles*: *Book Four* (II. 9, III. 5), in Froehlich, *Biblical Interpretation in the Early Church*, pp. 62, 67.

② See Wolfson, *Philo*, 1:158—159.

③ Jean Daniélou, *Origen*, trans. Walter Mitchell (New York: Sheed and Ward, 1955), p. 184.

④ Ibid., pp. 174—178.

⑤ Nicholas Robert Michael de Lange, *Origen and the Jews*: *Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine* (Cambridge, Cambridge University Press, 1976), p. 7.

来"(Hebraioi)和"犹太"(Ioudaioi)这两个字有微妙的区别,显出他有意识把《旧约》与犹太人分隔开:"如果说'希伯来'的含义是纯语言的,那么'犹太'的含义则是辩论性的。在讲到教会与犹太会堂的冲突,回忆两派的争执,谴责犹太人拒绝并杀害了耶稣,或在批评犹太人解释法典太墨守字面意义时,他就使用'犹太'这个字。"[1]这就是说,在奥立根看来,虽然《旧约》是用希伯来文写成的,但其真正的意义却是犹太人无法理解的。奥立根的《圣经》阐释学是彻头彻尾以基督为中心的,而且绝对以基督教类型论的解释策略为基础,既把希伯来《圣经》据为己有,又否认犹太人可以有真正的理解。他认为《旧约》描绘的像人一样活动的上帝以及历史事件的记录,都是"通过历史叙述来象征地指向某种玄秘,但这些历史事件看似真实,却并非在肉体的意义上真正发生过"[2]。这论辩性的一步不仅剥夺了希伯来《圣经》的历史真实性,而且使它的意义完全只在于预示基督的到来。奥立根说:"必须承认,只是随着耶稣的来临,先知预言的神圣性和摩西法典的精神性质才显露出来。在基督降生之前,几乎不可能清楚证明那些古老文献受了神的灵感。"[3]换言之,只有基

在奥立根看来,虽然《旧约》是用希伯来文写成的,但其真正的意义却是犹太人无法理解的。奥立根的《圣经》阐释学是彻头彻尾以基督为中心的,而且绝对以基督教类型论的解释策略为基础,既把希伯来《圣经》据为己有,又否认犹太人可以有真正的理解。

① Nicholas Robert Michael de Lange, *Origen and the Jews: Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine* (Cambridge, Cambridge University Press, 1976), p. 30.

② Origen, *On First Principles: Book Four* (III. 1), in Froehlich, *Biblical Interpretation in the Early Church*, p. 63.

③ Origen, *On First Principles: Book Four* (I. 6), in Froehlich, ibid., pp. 52—53.

督教才能够显示希伯来《圣经》的神圣性;犹太人尽管有用他们的语言写成的《圣经》,可是他们只会读经文的文字,只能照字面直解,所以他们并不知道如何真正读懂《圣经》。

在争辩之中所说的墨守字面,并不仅仅是按字面或历史的意义来阅读经典,而且还意味着不能达到精神的理解,意味着犹太人的蒙昧,说他们找不到隐藏在《圣经》字面和历史叙述后面之精神的真理,而这正是奥立根反复强调的一点。他说,犹太人被字面意义束缚,他们的眼光至今仍然被摩西脸上的面罩所遮掩,所以辨不清精神的光芒。只有基督教的讽寓解释家们才能在字面之外,看清精神的光芒。他说:"现在那面罩已经取下来了,透过字面只看见一点影子的那些好的事情,现在都逐渐提升到了清楚认识的层次(参见《哥林多书》下,3:13—16,《希伯来书》10:1)。"①保罗书信中字面与精神的对立为奥立根带有偏见的解读提供了依据,不过这类解读的争议性,在那对立当中也已经显露得很清楚。奥立根以牺牲字面和历史的本义为代价来突出《圣经》的精神意义,在后代受到不少批评,认为做得太过分,是过度的柏拉图派,甚至近于异端的诺斯蒂派。正如杰拉德·卡斯珀里所说,奥立根反对他眼里所见"机械的墨守字面的危险",但是又陷入与之相反的另一种危险,即"傲慢的唯智主义……柏拉图派和诺斯蒂派脱离现实的唯灵主义"②。

保罗书信中字面与精神的对立为奥立根带有偏见的解读提供了依据,不过这类解读的争议性,在那对立当中也已经显露得很清楚。

① Origen, *On First Principles: Book Four* (I. 6), in Froehlich, ibid., p. 53.

② Gerard E. Caspary, *Politics and Exegesis: Origen and the Two Swords* (Berkeley: University of California Press, 1979), p. 53. See also Henry Chadwick, *The Early Church* (Harmondsworth: Penguin, 1967).

我们可以清楚看出，奥立根的《圣经》评注实在是集各种二项对立之大成：亚历山大学派与安提阿学派之竞争，希腊文化与希伯来文化之矛盾，基督教讽寓解释与犹太教注重字面之对立。

可是所谓犹太教墨守字面的倾向，究竟指的是什么呢？犹太拉比们解释《圣经》，尤其所谓“字句评注”(midrash)，确实注意经文的个别词句。詹姆斯·库格尔说：“字句评注家首先留意的不是整篇经文，即不是讽寓，而是即刻孤立起来的单个的字句。”[①]但这并不是说犹太人的《圣经》阐释不留心精神的意义，也毫无讽寓的可能。沃尔夫松已指出过，midrash 这个词本来所指就是“拉比们超出字面的解释方法”。他在讨论《新约》中保罗的讽寓法之背景时，论证说保罗使用的各种非字面的解释，“都是拉比们字句评注式的方法”[②]。犹太教所谓“口传经文”(Oral Torah)是并不紧扣《圣经》字面的一种自由解释的传统，沃尔夫松指出斐洛正是以此传统为基础，建立他的讽寓解释的方法。沃尔夫松说：“《圣经》经文不能总是按字面直解，而应作讽寓解释这一原则，斐洛是从犹太教传统得来的；他对希腊哲学的了解更使他给犹太教本身的讽寓解释法以哲学的转向。”[③]假如说犹太人“墨守字

犹太教所谓“口传经文”(Oral Torah)是并不紧扣《圣经》字面的一种自由解释的传统，沃尔夫松指出斐洛正是以此传统为基础，建立他的讽寓解释的方法。

---

① James Kugel, “Two Introductions to Midrash”, *Prooftexts* 3 (May 1983):146.

② Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Church Fathers: Faith, Trinity and Incarnation* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1956), pp. 24, 43.

③ Wolfson, *Philo*, 1:138.

面"这句话有任何道理,那也只是因为犹太的字句评注的确以字面意义为根据,把精神意义与经文的个别字眼或具体词句相联系。但是字句评注的功用却恰好是超出文本显而易见的本义,作出巧妙的、有时不免牵强的解释,而其最终目的是把《圣经》的世界与字句评注者自己的世界联系起来。正如库格尔所说,"在字句评注中,《圣经》自成一个世界。字句评注就是进入那个世界的途径……《圣经》的时间重要,而当前则并不重要;所以解读《圣经》便是设法跨越时间,进入经文的世界里去。"①对字句评注家说来,进入《圣经》世界的路径必须通过经文具体的词句,通过每一章节的细枝末节。这与基督教的讽寓解释明显不同,因为后者常常设定整篇的精神意义,与经文字面仅略有关联。因此,在犹太拉比的解释中,精神意义和字面意义不像在奥立根过分的唯灵主义中那样彼此排斥。此外,基督教的讽寓解释较易发展还有一个原因,那就是基督徒使用的不是希伯来文,而是希腊文的《圣经》,尽管他们相信这译本曾受神的灵感,但毕竟是翻译,也就不像犹太字句评注家那样受原文词句的约束。

对字句评注家说来,进入《圣经》世界的路径必须通过经文具体的词句,通过每一章节的细枝末节。这与基督教的讽寓解释明显不同,因为后者常常设定整篇的精神意义,与经文字面仅略有关联。因此,在犹太拉比的解释中,精神意义和字面意义不像在奥立根过分的唯灵主义中那样彼此排斥。

如果说犹太拉比的解释也有讽寓,那么在另一方面,基督教的圣经评注也并没有完全抛弃字面意义。奥立根过度的唯灵主义在基督教的《圣经》阐释传统里,毕竟并没有得到普遍承认。奥古斯丁认为,《圣经》既有意义显豁的段落,也有晦涩难解的段落,但"晦涩之处所讲的一

① Kugel, "Two Introductions to Midrash", p. 143.

在基督教的阐释传统里，并没有非此即彼的机械对立："字面意义并不排斥精神意义，反之亦然。其实这二者是相辅相成的关系。"

刻意构筑起来这犹太人墨守字面的神话，并非来源于拉比们《圣经》解释的什么犹太特色，而是来自一定要分彼此的意愿，那种按种族和宗教的分野把文化差异推向极端的欲望。

切，无一不是在别处用晓畅的语言讲明白的"[①]。阿奎那也说："凡信仰所必需的一切固然包含在精神意义里，但无不是在经文的别处又照字面意义明白说出来的。"[②]马丁·路德便按着这一条思路，宣称圣灵"只可能有最简单的意思，即我们所说的书面的或语言之字面的意义"[③]。对于路德，就像对奥古斯丁和阿奎那说来一样，《圣经》本身就是自己的解释者(scriptura sui ipsius interpres)，所以弗雷利希认为，在那样一个基督教的阐释传统里，并没有非此即彼的机械对立："字面意义并不排斥精神意义，反之亦然。其实这二者是相辅相成的关系。"[④]以这样一个观点看来，奥立根大谈犹太人墨守字面意义就显得格外言过其实，其目的显然是要把基督教的诠释区别于犹太的阐释传统。刻意构筑起来这犹太人墨守字面的神话，并非来源于拉比们《圣经》解释的什么犹太特色，而是来自一定要分彼此的意愿，那种按种族和宗教的分野把文化差异推向极端的欲望。在死抠字面的神话下面，正

---

① St. Augustine, *On Christian Doctrine*, II. vi. 8, trans. D. W. Robertson, Jr. (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1958), p. 38.

② Thomas Aquinas, *Basic Writings of St. Thomas Aquinas*, ed. Anton Pagis, 2 vols. (New York: Random House, 1945), 2:17.

③ Martin Luther, *Works*, ed. Helmut T. Lehman, trans. Eric W. Gritsch and Ruth C. Gritsch, vol. 39 (Philadelphia: Fortress Press, 1970), p. 178.

④ Karlfried Froehlich, "Problems of Lutheran Hermeneutics", in John Reumann with Samuel H. Nafzger and Harold H. Ditmanson (eds), *Studies in Lutheran Hermeneutics* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), p. 127.

是那对比原则在起作用,即那种非此即彼、精神上互相排斥的思想。奥立根遵循这一思想原则,就不能不宣称,尽管基督徒和犹太人读的是同样的经文,或者说正因为他们都读同样的经文,精神的真理既然启示给了基督徒,犹太人便完全不可能理解。所以不是基督徒和犹太人阅读《圣经》经文有什么绝对的差别,而是奥立根必须制造一个墨守字面意义的神话,以此来构筑犹太人与基督徒的绝对差异,并谴责犹太人对《圣经》的错误解释。无论拉比们的解释有什么样的精神意义成分,在奥立根及其追随者们看来,都算不得精神意义。德·朗吉提醒我们说,"犹太人墨守字面"这一类的话,虽然是好几个世纪以来一个文化神话的余绪,可是"甚至今天仍然可以听到"①。文化神话之持久不衰正可以告诫我们,人的思想有多么可怕的惰性,我们的头脑往往被一些不假思索的简单概括和陈规窠臼紧紧束缚,使我们不顾具体的人和现实的复杂性与独特性,将其机械分为集体的门类,放进一个个贴上明确标签的盒子里去。因此,暴露文化神话是如何构筑起来的,"墨守字面"这类偏见又有怎样明显的倾向性,也许可以提醒我们注意避免排斥和压抑他人的危险,帮助我们摆脱僵化的二项对立和以集体性概略范畴来思考的陋习。

文化神话之持久不衰正可以告诫我们,人的思想有多么可怕的惰性,我们的头脑往往被一些不假思索的简单概括和陈规窠臼紧紧束缚,使我们不顾具体的人和现实的复杂性与独特性,将其机械分为集体的门类,放进一个个贴上明确标签的盒子里去。因此,暴露文化神话是如何构筑起来的,"墨守字面"这类偏见又有怎样明显的倾向性,也许可以提醒我们注意避免排斥和压抑他人的危险,帮助我们摆脱僵化的二项对立和以集体性概略范畴来思考的陋习。

二 从历史看西方的汉学

现代是一个世俗化的时代,作为信仰体系的宗教和作

① Nicholas de Lange, *Origen and the Jews*, p. 112.

为纯粹追求知识的学术是仔细分开的。在这样的时代,也许很多人会认为西方对中国和中国文化的看法受到基督教影响,是令人尴尬的历史包袱,所以在学术界的汉学研究领域里,这种影响往往被遗忘,也大多没有得到承认。然而,耶稣会的传教士们是最早认真研习中国语言文化的西方人,当时和现在的环境固然已大为不同,但今日汉学研究中的许多争论和问题,仍然使人想起从前基督教传教士各派的一些争论,尤其是 17 和 18 世纪的所谓礼仪之争。当时所谓礼仪之争一个关键问题,就是中国文化与基督教能否相通,皈依基督教的中国人应不应该继续祭祖先,他们能否理解精神的真理以及神、天使、得救等概念,他们的语言又能否表达这样的真理和概念。青木在讨论这场争执时说,礼仪之争有两个方面,一个是祭祖的问题,另一个则牵涉"西方人如何把神和其他精神现实的概念翻译成中文的问题",也就是语言或术语的问题①。对到中国的早期传教士颇有研究的美国学者孟德卫也说,除了历史时间先后的问题之外,"原汉学(proto-sinological)第二个重要的方面便是对中国语言的吸取",因为 17 世纪对语言有入迷一般的兴趣,而且常常把中国语言视为"很可能是普世语言(*lingua universalis*)的模型"②。由此可见,西方有关中国文化和中国语言的看法是从一开始就紧密关联的。

耶稣会的传教士们是最早认真研习中国语言文化的西方人,当时和现在的环境固然已大为不同,但今日汉学研究中的许多争论和问题,仍然使人想起从前基督教传教士各派的一些争论,尤其是 17 和 18 世纪的所谓礼仪之争。

---

① George Minamiki, *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times* (Chicago: Loyola University Press, 1985), p. 9.

② David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origin of Sinology* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1989), p. 355.

负责中国教务的利玛窦以及他在耶稣会教士中的追随者们传布一个看法,即认为中国文化,尤其是儒家思想,已经达到自然宗教的完善状态,因此已经准备好接受启示的宗教,即基督教。那种看法常常被称为耶稣会的"适应"策略,就是指利玛窦和耶稣会教士们完全沉浸在中国语言文化之中,对儒家传统作一些让步以争取文化精英,即在晚明宫廷中供职的士大夫们。利玛窦等传教士传播的对中国文化正面的看法,在欧洲有相当影响,为莱布尼兹和伏尔泰等哲学家们提供了思想材料,使他们对孔子和中国文化热烈赞赏。的确,到 17 世纪末,正如阿瑟·洛弗乔伊所说,"人们普遍认为,中国人仅仅凭借自然的光辉,就已经在统治的艺术和伦理道德方面超过了基督教的欧洲"①。通过耶稣会教士的解释和介绍,古代中国的政治和伦理哲学为欧洲思想家们树立了一个典范,而中国的圣人孔子,也如阿道夫·赖希文所说,"成了 18 世纪启蒙运动的圣人。只是通过他,启蒙运动才得以找到与中国的联系"②。

利玛窦等传教士传播的对中国文化正面的看法,在欧洲有相当影响,为莱布尼兹和伏尔泰等哲学家们提供了思想材料,使他们对孔子和中国文化热烈赞赏。

不过耶稣会教士提出一个正面的中国形象,认为中国文化与基督教价值可以调和一致,当然有其宗教的目的,最终是为了慢慢把中国变成一个基督教国家。耶稣会教士不直接争辩宗教信仰问题,而是以学者、天文和历算学家的身份出现,争辩也往往是在科学和哲学的领域

① Arthur O. Lovejoy, "The Chinese Origin of a Romanticism", *Essays in the History of Ideas* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1948), p. 105.

② Reichwein, *China and Europe*, p. 77.

里进行。莱昂利·靳森提出一个颇为有趣的看法，认为Confucius(孔夫子)是耶稣会教士的发明，他们制造出这样一个孔夫子形象，把他说成是在基督尚未诞生之前的一位先知和基督教圣者，早在远古的中国人当中便传播一神教的福音。他们之所以有此发明，一方面是因为他们按照适应性策略，希望通过在文化上稍作调整来使中国人信教，另一方面他们又深知梵蒂冈教廷的上层严密注意，不容许对异教文化作任何妥协。靳森说："在那些意大利神父们的想象之中，中国的圣人及其关于唯一的神即上帝的学说，已经预示了他们的到来，而他们正是抱着这样一个先入之见，来恢复他们所谓孔夫子的'真学'。"把孔子说成古代中国具有一些基督教根本思想的圣人，就使耶稣会教士们得以声称他们与孔子实属一派，而且更重要的是，"他们便得以在中国人面前，以中国本土传统的正统继承者，即以儒者的面貌出现"①。利玛窦1604年给耶稣会总长的一封信里，就说他解释儒家的经典和传统注疏，是"务求使其符合上帝的观念，所以与其说我们依从中国的思想，毋宁说我们把中国的作者解释得是依从我们的思想"②。以巧妙的方式把儒家传统变成自己的东西，不禁使人想起基督教对希伯来《圣经》的类型论解读，因为这两者都是说一个古老传统本来的继承

把孔子说成古代中国具有一些基督教根本思想的圣人，就使耶稣会教士们得以声称他们与孔子实属一派，而且更重要的是，"他们便得以在中国人面前，以中国本土传统的正统继承者，即以儒者的面貌出现"。

① Lionel M. Jensen, "The Invention of 'Confucius' and His Chinese Other, 'Kong Fuzi'", *positions* 1 (fall 1993):415.

② Cited in Jacques Gernet, *China and the Christian Impact:A Conflict of Cultures*, trans. Janet Lloyd (Cambridge:Cambridge University Press, 1985), p. 27.

者们，无论是犹太人还是中国人，都已经失去了他们自己传统的精义，只有基督教的解释者们超越古代典籍的字面意义，也超越本土评注墨守字面的局限，才能达到真正准确的理解。

于是利玛窦和耶稣会教士以儒家传统合法继承人的面目出现，似乎他们才是孔子学说真正的解释者，他们比中国人更懂得这位中国哲人的思想。他们不仅攻击佛教和道教对中国人有邪恶的影响，而且他们也否定宋明儒学，声称宋明的儒者背离了孔夫子本来的教导。一个有趣的例子是法国来的耶稣会教士白晋，莱布尼兹关于中国的知识，很多便是从他那里得来的。白晋对中国的经典，尤其是《周易》，作出极富想象的解释，说《易》的六十四卦是按照与莱布尼兹提出的二进制同样的原理排列的。他在从北京给莱布尼兹写的信里，说中国圣人伏羲发明的八卦包藏"古代形象文字和希伯来神秘阐释(cabbala)之真实观念"①。他认为伏羲的八卦系统，甚至推而广之，大多数中国的古代典籍，都显得与基督教的观念有深刻关联，由是而"打开了一条自然而易行的道路，可以引导中国的精神不仅认识造物主和自然宗教，而且认识他唯一的儿子耶稣基督，以及基督教某些深奥难懂的真理"②。在另一封信里，

白晋对中国的经典，尤其是《周易》，作出极富想象的解释，说《易》的六十四卦是按照与莱布尼兹提出的二进制同样的原理排列的。他在从北京给莱布尼兹写的信里，说中国圣人伏羲发明的八卦包藏"古代形象文字和希伯来神秘阐释(cabbala)之真实观念"。

① Joachim Bouvet, letter to Leibniz (Peking, 4 Nov. 1701), in *Leibniz korrespondiert mit China: Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689—1714)*, ed. Rita Widmaier (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990), p. 151.

② Bouvet, letter to Leibniz (Peking, 8 Nov. 1702), ibid., p. 174.

白晋引用亚历山大的克里门(Clement of Alexandria)的话,说上帝给犹太人法典,而给非犹太的异族人哲学来引导他们接受耶稣基督。于是白晋说:"上帝为此目的赐给中国人而保存在中国经典里的哲学,就并非无神论哲学,却与基督教哲学十分相似。"①正如基督教讽寓解释者在《旧约》中看出基督降临的预兆,白晋也对莱布尼兹说:"几乎真宗教的全部体系都隐藏在中国的经典里,道成肉身的主要神秘,救世主的生与死,以及他的神圣教务之主要方面,都包含在中国古代这些重要的典籍里。"总而言之一句话,中国的经典所隐含的"完全是一整套新的法典与真理的影子、模型和预示"②。在白晋的讽寓性解读中,中国的古书和希伯来的经典一样,都成了基督教教义的预兆。

总而言之一句话,中国的经典所隐含的"完全是一整套新的法典与真理的影子、模型和预示"。在白晋的讽寓性解读中,中国的古书和希伯来的经典一样,都成了基督教教义的预兆。

这类评注最明确不过地使用了类型论的语言,也不可避免会带来类型论解读的后果。白晋宣称说,中国经典与基督教这种隐蔽的联系,在中国是无人知晓的,那里的"各种历代注疏,甚至在孔夫子以前完成的,都只不过使经典更晦暗难明"。他还说中国的圣人伏羲,"面目形象根本不像中国人",据他推论的结果,伏羲的确不是中

---

① Claudia von Collani (ed.), *Eine wissenschaftliche Adamedie für China: Briefe des Chinamissionars Joachim Bouvet S. J. an Gottfried Wilhelm Leibniz und Jean-Paul Bignon über die Erforschung der chinesischen Kultur, Sprache und Geschichte* (Stuttgart: Franz Steiner 1989), p. 111.

② Bouvet, letter to Leibniz (Peking, 8 Nov. 1702), in *Leibniz korrespondiert mit China*, p. 174.

国人,而是"我们古代的作者"之一,如果不是索罗亚斯德(Zoroaster),就是三圣赫耳墨斯(Hermes Trismegistus),或是以诺(Enoch)。[①] 这正是所谓赫耳墨斯玄秘传统当中常见的一个名单,是把基督诞生之前一些异教的作者包括进去,称他们为"古代的神学家",说他们的著作含有真宗教即基督教的痕迹。正如孟德卫所说,"到 1650 年前后,古代神学家的名单已包括:亚当、以诺、亚伯拉罕、索罗亚斯德、摩西、三圣赫耳墨斯、婆罗门、克尔特巫师(Druids)、戴维、俄尔斐斯、毕达哥拉斯、柏拉图和女预言家们(the Sybils)。而到了 1700 年,这名单就扩大到把伏羲也包括在内"[②]。一旦这些古代作者和思想家被列入"古代神学家"名单,也就被当成基督诞生之前的原始基督徒而完全脱离他们本来的传统。于是在耶稣会教士对中国经典的解释中,类型论解读把他们认为与基督教相合的所谓古代真正的儒教,严格区别于后来的宋明理学,并且说这些理学家们误解和背弃了孔子在远古时代的教导。深受白晋影响的莱布尼兹就是这样认为的。他说:"像利玛窦那样有眼光的欧洲人能够看见今日中国的饱学之士并不了然的东西,而且能比他们更确切地解释他们古代的典籍,这并没有什么荒谬不可思议之处。"紧接着他又说:"在今天有谁不知道,对最古的希伯来经典,基督教学者比起犹太人来是远为高明的解释者?"[③]所以耶

在耶稣会教士对中国经典的解释中,类型论解读把他们认为与基督教相合的所谓古代真正的儒教,严格区别于后来的宋明理学,并且说这些理学家们误解和背弃了孔子在远古时代的教导。

① Bouvet, letter to Leibniz (4 Nov. 1701), ibid., pp. 150, 154.

② Mungello, *Curious Land*, p. 307.

③ Leibniz, *On the Civil Cult of Confucius, in Writings on China*, p. 64.

稣会教士们是以儒家传统最具权威的解释者的面目出现，在宗教影响方面与和尚道士们竞争，同时宣传古代儒家与基督教教义根本相合。

虽然耶稣会的适应策略最终目的是要使中国人皈依基督教，但也表明耶稣会教士们认识到了一个非西方文化的强大传统。他们充分承认这一传统历史悠久，重视道德，并有高度发展的哲理，即耶稣会教士们所谓"自然神学"。他们在儒家和基督教之间寻找共同点，从耶稣会教士的角度说来，也正是走向跨文化理解必然要迈出的一步。其实，早数百年的佛教徒也同样使用了适应性策略，使佛教成功地融入中国文化和社会，同时佛教也彻底地中国化而产生了禅宗，在中国以及东亚各国发生广泛的影响。许多中国学者都以同情和赞许的态度看待利玛窦的适应策略，而认为中国礼仪之争"实质上是遵循独一性、排他性基督教义的天主教无法容忍以折中、宽容为宗旨的中国宗教"①。还是莱布尼兹最懂得耶稣会适应策略的重要性，而且可以说最确切地表达了这一策略的理由和基本观念，这些观念与他自己关于不同民族和国家和谐一致的理想是完全符合的。莱布尼兹说：

> 中国是一个大帝国，其疆域不亚于文明的欧洲，而在人口和吏治方面更超过了欧洲。不仅如此，中

耶稣会教士们在儒家和基督教之间寻找共同点，从耶稣会教士的角度说来，也正是走向跨文化理解必然要迈出的一步。其实，早数百年的佛教徒也同样使用了适应性策略，使佛教成功地融入中国文化和社会，同时佛教也彻底地中国化而产生了禅宗，在中国以及东亚各国发生广泛的影响。

① 朱静《16—18世纪的西方传教士与中西文化交流(摘要)》见朱维铮编《基督教与近代文化》(上海：上海人民出版社，1994年)，页44。

国还有在某些方面令人赞美的公众道德,再加上相当古老、在三千多年前早已形成的哲学学说即自然神学,这甚至比希腊人的哲学还要早;而希腊哲学,当然除了我们的《圣经》之外,在世界其余地区则是最早的。因此,和中国人相比,我们算是刚刚脱离了野蛮状态进入文明,如果我们仅仅因为中国人的哲学初看起来,好像不符合我们一般的推理观念,于是就想谴责这一古老的哲学学说,那岂不是自以为是的极度愚蠢?此外,要毁灭这样一种学说而不造成大动乱,也是根本不可能的。因此,合理的做法是,我们可以看看能否给这学说以适当的解释。①

和中国人相比,我们算是刚刚脱离了野蛮状态进入文明,如果我们仅仅因为中国人的哲学初看起来,好像不符合我们一般的推理观念,于是就想谴责这一古老的哲学学说,那岂不是自以为是的极度愚蠢?

如果说理解一个不同的文化总是自我和他者不同眼界的融合,那么对于耶稣会教士说来,以基督教教义来解释和同化中国古代经典就是这一融合所必然采取的形式。然而寻求中国文化与基督教教义可能的交汇之处,也完全可以使耶稣会教士们自己面临"归化"中国文化的危险,即迷醉于他们自己造出来的所谓中国自然宗教的神话,而忘记了他们造这神话的本来目的。法国汉学家谢和耐研究基督教在中国的传教史的著作里,就一再强调基督教精神具有绝对的排他性;他责备利玛窦及其追随者一味适应和迁就中国文化,忽略了这种精神的排他性。谢和耐抱怨说,不错,耶稣会教士们的最终目的是要

① Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discourse on the Natural Theology of the Chinese* (1716), in *Writings on China*, trans. Daniel J. Cook and Henry Rosemont, Jr. (Chicago: Open Court, 1994), p. 78.

让中国人皈依基督教，可是“许多传教士确实天真地相信，最古老的中国观念与《圣经》上的观念是完全一致的”[1]。谢和耐认为，利玛窦和其他耶稣会教士们把中国经典当作《旧约》那样来读，似乎相信通过讽寓性解释，就可以使这些经典符合基督教的观念和价值，实在是误解了非西方文化，不知道这一文化与基督教的西方毫无任何共同之处。

所谓中国礼仪之争，基本上就是坚持教义纯洁的正统派对文化适应策略发起的攻击，意在纠正利玛窦对一个异教传统作出让步的“错误”。

所谓中国礼仪之争，基本上就是坚持教义纯洁的正统派对文化适应策略发起的攻击，意在纠正利玛窦对一个异教传统作出让步的“错误”。传教士个人和不同派别之间的相互竞争、妒忌以及原则上的分歧，构成这场争论复杂的背景，此外还应该加上不同政治和文化因素的影响。虽然大部分耶稣会教士遵从利玛窦的适应策略，但正如孟德卫指出的那样，“葡萄牙和西班牙的文化因素与方济各会、多明我会及奥古斯丁会各派的意见相结合，就在传教士中养成了欧洲中心式的执著态度和作风”[2]。针对利玛窦认为中国文化与基督教教义可以相合的看法，正统派强调东西方根本的差异，重申基督教信仰在精神上的排他性。中国的经典毕竟不是《旧约》，所以何必费心去作曲径通幽似的解释，硬把它们说得似乎与基督教的价值没有矛盾呢？方济各会教士利安当（Antonio de Caballero, alias Sainte-Marie）就直截了当地说：“古时候

针对利玛窦认为中国文化与基督教教义可以相合的看法，正统派强调东西方根本的差异，重申基督教信仰在精神上的排他性。

---

① Gernet, *China and the Christian Impact*, p. 29.

② Mungello, *Curious Land*, p. 49. 参见罗光《教廷与中国使节史》（台北：传记文学出版社，1983 年）。

的中国人认不认识上帝,又有什么关系呢?我们到这儿来是要传播福音,不是来做孔夫子门徒的。"他接着说,中国人,包括皈依了基督教的信徒们,对精神的真理都一无所知。"他们似乎在谈论上帝和天使的那些地方,其实只是像猴子学人那样,表面上相似,或者说他们像孔雀,虽然羽毛艳丽,一双爪子却相形见绌,其丑无比。"[①]继利玛窦之后负责中国教务的龙华民(Niccolò Longobardi),同利玛窦关于中国的看法却全然相反。他说,"中国人隐秘的哲学是纯粹的物质主义",因为他们"从来没有认识过不同于物质的精神实体"。另一个教士熊三拔(Sabatino de Ursis)支持龙华民这一观点,也说"中国人从未认识到不同于物质的精神实体……所以他们也从未认识上帝、天使或理性的灵魂"[②]。他们很快又把这所谓中国人的物质主义归结到中国人用以达意的语言本身,认为中国语言有不可克服的严重局限。如果上帝、天使等精神实体这类西方思想观念,只能在西方语言中得到表达,那么表达中国人思想的中国语言就只是具体的、物质的,根本不可能有什么精神价值。所以教皇克里门十一世(Clement Ⅺ)在1704年,本笃十四世(Benedict ⅩⅣ)在1742年都先后发布圣谕,禁止用中文的"天"和"上帝"等字来表示基督教神的观念。不过这并没有解决问题。在1908年,一位在中国传教的新教牧师还问道:"有什么好办法可以阐明三位一体的教义,而不引发任何粗鄙的物质主义的

如果上帝、天使等精神实体这类西方思想观念,只能在西方语言中得到表达,那么表达中国人思想的中国语言就只是具体的、物质的,根本不可能有什么精神价值。所以教皇克里门十一世(Clement Ⅺ)在1704年,本笃十四世(Benedict ⅩⅣ)在1742年都先后发布圣谕,禁止用中文的"天"和"上帝"等字来表示基督教神的观念。

① Cited in Gernet, *China and the Christian Impact*, p. 33.

② Ibid. ,p. 203.

在跨文化交往中，术语的翻译，或者更推而广之，一般性的语言问题，都相当重要，而正是在这方面，我们发现礼仪之争当中有关中国语言的陈旧观念，以及对文化差异和对术语之不可译的强调，在近世汉学著作中仍然很有影响，并且不时显露出来。

法国汉学家谢和耐引述龙华民等坚持教义纯洁的强硬派论点，认为基督教与中国文化之间的冲突最终可以归结到一个最根本的差异："这不仅是不同知识传统的差异，而且更是不同思想范畴和思维模式的差异。"

联想呢？有谁能碰巧找到一个名词来翻译 sin(罪)这个字，而不至于一方面推向刑事犯罪的意义，另一方面又引出前世作恶、今生报应的联想呢？"[①]在基督教唯灵主义者眼里看来，中国文化就是物质主义，中国语言也是具体的、物质的，完全不能表达精神真理、抽象概念、超越思想或形上的观念。

在跨文化交往中，术语的翻译，或者更推而广之，一般性的语言问题，都相当重要，而正是在这方面，我们发现礼仪之争当中有关中国语言的陈旧观念，以及对文化差异和对术语之不可译的强调，在近世汉学著作中仍然很有影响，并且不时显露出来。汉学家阿瑟·赖特在《中国语言与外国思想》这篇有名的文章里，引用了不少传教士的话，也基本上赞同他们的意见，认为："在表达抽象概念和一般类别或性质这方面，中国人的资源是相对贫乏的。'真理'(Truth)往往变成'某个真正的事物'。'人'(Man)往往被理解为一般性但并非抽象的'人们'。'希望'(Hope)则很难摆脱以特定对象为目标的具体欲求而达于抽象。"[②]法国汉学家谢和耐引述龙华民等坚持教义纯洁的强硬派论点，认为基督教与中国文化之间的冲突最终可以归结到一个最根本的差异："这不仅是不同知识传统的差异，而且更是不同思想范畴和思维模式的差异。"谢和耐把语言视为"思维模式"的标识，于是把基督教传教士

---

① Cited in Arthur F. Wright, "The Chinese Language and Foreign Ideas", in *Studies in Chinese Thought*, ed. Wright (Chicago: University of Chicago Press, 1953), p. 291.

② Ibid., p. 287.

在中国遇到的所有困难,归根到底都说成是来自语言上的根本差异,归结为中文在表达抽象概念方面的问题,即"把希腊语、拉丁文或梵文这类有屈折变化的语言所形成的概念翻译成中文时",必不可免令人尴尬的失败[1]。大概在谢和耐看来,一切外国著作的中文翻译都是令人尴尬的误译,都使印欧语系原文里的思想变了调,走了样。他还以专家的口气宣称:"在全世界所有的语言里,中国语言格外特别,既没有按照词法来加以系统区分的语法范畴,也没有任何东西来把动词区别于形容词,把副词区别于补语,把主语区别于定语。"谢和耐认为中文缺少语法观念,并由此得出结论,认为在中国哲学里,也相应地缺少本体存在的观念。他说:

> 此外,中文里没有一个字可以表达存在的意思,没有任何词汇可以传达存有或本质的概念,而这在希腊文里用名词 ousia 或中性的 to on 就表达得很清楚。因此,存在的概念,那种超越现象而永恒不变的实在意义上的存在,也许在中国人就是比较难以构想的。

谢和耐带着权威口吻宣布中西文化之间的根本差异,拿出希腊的存在概念,即形上的本体观念和超越性的 ousia,也就在中西之间树立起了一个尖锐的、非此即彼的对立。我们就算想申辩,说中国人也有理、气、阴、阳、有、无、仁、义、道、德等抽象和普遍的观念,也毫无用处;因为一旦他认定了中文不能表达抽象概念,那么中国语言里

谢和耐带着权威口吻宣布中西文化之间的根本差异,拿出希腊的存在概念,即形上的本体观念和超越性的 ousia,也就在中西之间树立起了一个尖锐的、非此即彼的对立。

① Gernet, *China and the Christian Impact*, pp. 3, 239.

龙华民曾说，中国的所谓理“不过是原初的物质”，而气则不过是“最初的空气”。谢和耐完全赞同这说法，他认为中国人既没有语法，也没有逻辑，因为“逻辑来自于希腊的逻各斯”。

像这一类的看法，在一些汉学著作里有相当影响，它们把中国的语言、文学和文化说成在本质上与西方的语言、文学和文化相反。

无论什么样的概念，也就不可能是抽象的了。那是龙华民早就提出过的逻辑，我们今日在汉学家们有关中国语言和思维性质的讨论中，还不时遇得见。龙华民曾说，中国的所谓理“不过是原初的物质”，而气则不过是“最初的空气”[①]。谢和耐完全赞同这说法，他认为中国人既没有语法，也没有逻辑，因为“逻辑来自于希腊的逻各斯”[②]。他最后得出结论，认为中西语言的对比证明：“印欧语言的结构帮助希腊世界——后来则帮助基督教的世界——建立起超越性永恒现实的概念，而这和那仅仅由感官感知的、瞬息即逝的现实是完全不同的。”[③]

像这一类的看法，在一些汉学著作里有相当影响，它们把中国的语言、文学和文化说成在本质上与西方的语言、文学和文化相反。于是有人说，中国人把世界视为物质的累积，在中文里用不加分析的“集体名词”来表记这物质世界[④]，中国人用“具体的语言”来表达他们“完全内在的世界观”[⑤]；又有人说，中文是一种自然符号或具体事物的语言，它不可能超出本身具体、物质和字面的意义，而在一个想象和虚构的世界中来表现事物，所以中文不可能有比喻、讽寓和虚构，所谓中国文学其实是某一特定

---

① Gernet, *China and the Christian Impact*, pp. 206, 207.

② Ibid., p. 239.

③ Ibid., p. 244.

④ 参见 Chad Hansen, *Language and Logic in Ancient China* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1983)。

⑤ 参见 David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking through Confucius* (Albany: State University of New York Press, 1987)。

时间和地点当中直接经验的实录,是实际经验和具体现象自传式的记述[①]。照这样的观点看来,中国的语言、思维和文化都牢牢植根在物质或物质主义当中,于是二三百年前天主教教会中那些正统强硬派早已表达过的思想,便成为近代的学术观点重新出现。这类观点包含了宗教、哲学和文学批评等十分广阔的领域,在动机、理论方向和具体细节上都可能极为不同,但合而观之,它们就显出其惊人的共同之处,那就是把中西文化的差异设想成非此即彼的绝对对立,这就不能不令人想起17世纪礼仪之争时,基督教正统派的观念。

照这样的观点看来,中国的语言、思维和文化都牢牢植根在物质或物质主义当中,于是二三百年前天主教教会中那些正统强硬派早已表达过的思想,便成为近代的学术观点重新出现。

在近来的学术研究中,人们才刚刚开始注意到礼仪之争对于理解近代学术论争的意义。我在前面已经提到莱昂利·靳森有关"发明孔夫子"的讨论,他揭示出耶稣会教士适应策略的本质,在于巧妙地把中国人的传统拿过来,说成是他们最能理解的。苏源熙(Haun Saussy)在《中国美学问题》一书中,则指出中国文学研究中一些当

---

① 参见 Stephen Owen, *Traditional Chinese Poetry and Poetics: Omen of the World* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985); Pauline Yu, *The Reading of Imagery in the Chinese Poetic Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1987); François Jullien, La *valeur allusive: Des catégories originales de l'interprétation poétique dans la tradition chinoise (Contribution à une réflection sur l'atérité interculturelle)* (Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1985)和 Michael Fuller, "Pursuing the Complete Bamboo in the Breast: Reflections on a Classical Chinese Image for Immediacy", *Harvard Journal of Asiatic Studies 53* (June 1993): 5—23。

代的争论与“欧洲汉学在传教士著作中之发端”的关系，并由此质疑所谓中国只有内在而无形上超越性的论断①。从历史的眼光看去我们就可以明白，龙华民和一些近代学者都同样强调中国和西方的根本差异，宣称中国人毫无超越的观念，也不知道如何区分精神与物质、抽象与具体、比喻意义与字面意义等等，实在都基于同一个寻求差异的意愿。如果说对于一个16世纪耶稣会教士说来，利玛窦以基督教观念去解释中国文化是跨文化理解当中必然要走的一步，而且是值得赞许的一步，那么龙华民和白晋虽然抱相反的看法，却都是从这样的一步倒退回去了。龙华民将中国文化完全视为物质主义而否定，其源固然可以溯于执意建立差异的欲望，白晋将伏羲和古代儒家理想化，视之为基督教的先声和预兆，认为中国学者无法领会，只有基督教解释者才真正懂得，又何尝不是如此。不管是正面的理想化还是反面的否定，执意建立差异的欲望所描绘出的中国，都只能是一个文化差异的神话。在现代有关中国的论述中，这样的神话还在以各种方式不时出现。既然把中西文化对立起来的情形是这样普遍，我们就更有必要强调历史的角度，因为只有从这样一个角度，我们才可能认识到在当年传教士们的争论和今日的学术问题之间，常常存在被人忽略而未能深究的关系，我们也由此才可能重新审理现代汉学在理论上的一些基本设定，并对之作批判性的检讨。

从历史的眼光看去我们就可以明白，龙华民和一些近代学者都同样强调中国和西方的根本差异，宣称中国人毫无超越的观念，也不知道如何区分精神与物质、抽象与具体、比喻意义与字面意义等等，实在都基于同一个寻求差异的意愿。

不管是正面的理想化还是反面的否定，执意建立差异的欲望所描绘出的中国，都只能是一个文化差异的神话。在现代有关中国的论述中，这样的神话还在以各种方式不时出现。

---

① Haun Saussy, *The Problem of a Chinese Aesthetic* (Stanford: Stanford University Press, 1993), p. 36.

三　程度的差异

以上我们讨论了认为犹太人墨守经文字面意义的偏见,也讨论了认为中国语言文化完全是具体、物质的,毫无超越概念等偏颇的看法,这二者之间有什么共同之处呢?看来这两种偏见似乎在强调的重点上有所不同,奥立根攻击犹太拉比的阐释,着重在《圣经》的阅读,因而是文字解释上的问题,而龙华民贬低中国语言和哲学,着眼点则在物质主义的世界观和实际生活,而近代一些学者关于中国语言文字只能按字面意义来表达和理解的看法,也是把中国语言与所谓中国人的物质主义世界观相联系,认为中国只有现象世界直接经验的内在性,没有西方精神世界那种超越性。这就是说,作为引起争议的对象,犹太人的墨守字面是文字方面的问题,是对经文解释不当,而中国人的"墨守字面"则更是实际生活及世界观的问题。然而,文字和世界并非彼此不相干,把两者对立起来也是一种谬误。犹太或基督教《圣经》的解读总是和犹太人或基督徒的宗教及社会生活紧密相关,而有关中国人的人生观和世界观的讨论,也总是以对中国古代典籍,尤其是儒家经典的解释为基础。此外,无论犹太或中国的传统,都曾被视为广义上"墨守字面"的传统,被认为是全然内在的,没有办法超越本身物质、字面和现实历史的意义,由此也就可以反衬出基督教的精神价值。在这彼此对立的另一端,相对于字面和内在,就有理解得十分狭隘的柏拉图式唯灵主义的超越观念。因此,与希伯来文化或与中国人的"绝对内在"相对立的,就不仅是希腊

奥立根攻击犹太拉比的阐释,着重在《圣经》的阅读,因而是文字解释上的问题,而龙华民贬低中国语言和哲学,着眼点则在物质主义的世界观和实际生活,而近代一些学者关于中国语言文字只能按字面意义来表达和理解的看法,也是把中国语言与所谓中国人的物质主义世界观相联系,认为中国只有现象世界直接经验的内在性,没有西方精神世界那种超越性。

文化，而且是一种抽象到极点的柏拉图主义。

不过人们会问，所有这些对比和对立，难道不都是建立在极度夸大了的空泛概括之上吗？难道希腊文化就只是唯灵的柏拉图主义吗？柏拉图本人是一位哲学家，难道可以把他完全简化为一个抽象的、没有躯干的幽灵吗？把柏拉图哲学简化为极端的唯智论或唯灵论，就会忽略了苏格拉底关于人与社会的许多精湛之论，忽略了苏格拉底哲学深刻的道德关怀。在批评将希腊与希伯来文化对立起来的陈旧观念时，路易·费尔德曼就指出："柏拉图的《理想国》在古代著作中最有影响，它不止将美德与认识等同，而且更进一步强调美德的实际应用。"①柏拉图当然和摩西不同，也和孔子不同，但这不同并不能理解为精神价值与实践关怀之间，或者超越与内在之间的绝对差异。在所有这些不同的哲学和文化传统中，这种种的价值、观念和范畴都是存在的，其间的差异只是程度上的不同，而绝非种类上的区别。认识到语言和文化在不同程度上互不相同是一回事，但把这类差异夸大到极端，硬把文化差异构成一个非此即彼的绝对对立，那就是另一回事了。更重要的是，当文化差异的对立和种族、宗教或其他因素联系起来时，这类文化对立产生的结果便往往会是荒谬或者危险的，甚至既荒谬又危险。

由于希腊和希伯来传统早已被公认为西方文明的两大源泉，至少从逻辑和理论上说来，这二者的对立就不可

柏拉图当然和摩西不同，也和孔子不同，但这不同并不能理解为精神价值与实践关怀之间，或者超越与内在之间的绝对差异。在所有这些不同的哲学和文化传统中，这种种的价值、观念和范畴都是存在的，其间的差异只是程度上的不同，而绝非种类上的区别。认识到语言和文化在不同程度上互不相同是一回事，但把这类差异夸大到极端，硬把文化差异构成一个非此即彼的绝对对立，那就是另一回事了。更重要的是，当文化差异的对立和种族、宗教或其他因素联系起来时，这类文化对立产生的结果便往往会是荒谬或者危险的，甚至既

① Louis H. Feldman, "Hebraism and Hellenism Reconsidered", *Judaism* 43 (Spring 1994): 118.

能那么绝对。相比之下,东西方之间的文化差异就更容易被夸大,构成一个机械的全盘对立。以否定的方式把中国语言、文学和文化说成缺乏西方特有的某种东西,断言“中文里没有某某概念或术语”,其实就是一种欧洲中心主义的偏见。这类说法并不仅仅指出文化差异的存在,而且在这些差异中分出先后彼此、高低不同的等级。正如苏源熙所说:“假如说中国人的想象只能死守字面本意,西方人的想象则超出字面而具比喻性,那么它们之间就不可能是平衡对称的关系;把两者比较也就只会将一方归并入另一方,成为其附庸……比喻的一方可以有余地容纳墨守字面意义的一方,但字面意义的一方除非放弃本来的立场,就无法说明比喻的一方。”[①]换言之,既然是墨守字面,则按其本性就必然不知道什么是比喻,也不知道字面和比喻意义之区别,于是只有比喻意义的一方才知道什么是字面意义,而且认识到字面意义是与自己相对的、先天不足的反面。我们在此又可以认出类型论解释那一套手法,因为设想中国人只能按字面直解,西方人才有比喻和讽寓,这二者之间就并不平衡,就意味着中国人将永远错把影子当成他们无法认识的超越性真实,而只有西方或西方的学者才有合适的概念、语言和分析理论及方法来理解中国语言、文学和文化的性质。这不是很容易使人想起基督教讽寓解释中字面与精神的对立吗?这不是很像奥立根贬低犹太拉比们的《圣经》解释时,所采用的那种手法吗?

荒谬又危险。

以否定的方式把中国语言、文学和文化说成缺乏西方特有的某种东西,断言“中文里没有某某概念或术语”,其实就是一种欧洲中心主义的偏见。这类说法并不仅仅指出文化差异的存在,而且在这些差异中分出先后彼此、高低不同的等级。

设想中国人只能按字面直解,西方人才有比喻和讽寓,这二者之间就并不平衡,就意味着中国人将永远错把影子当成他们无法认识的超越性真实,而只有西方或西方的学者才有合适的概念、语言和分析理论及方法来理解中国语言、文学和文化的性质。

---

① Saussy, *The Problem of a Chinese Aesthetic*, p. 34.

差异是到处都有的，不仅存在于不同文化和社会之间，而且也存在于同一文化环境的不同个人之间。因此，要认识差异就意味着既认识不同文化之间的差异，也要认识同一文化之内的差异，而且明确差异只是在程度上有所不同，并不是在类别上绝对不同。所谓墨守字面之论和建立文化之间绝对对立的做法，无论是希腊与希伯来文化的对立，还是中国与西方文化的对立，其问题都在于故意只看见文化之间的差异，却忽略文化内部的差异，也因此而忽视了这文化本身的丰富性。换言之，问题不在于认识到差异，而

然而字面和精神、墨守字面和讽寓解释、希伯来文化和希腊文化、中国的内在和西方的超越，都不过是刻意建立起来的文化对立的神话，它们并不能代表不同传统的实际情形。当然，要确定任何身份，认识任何事物的特点，都有必要找出差异，作出区分和鉴别，所以人自然有建立差异的欲望，而且识别差异对于文化传统和文化身份这类概念说来，也都非常要紧。这就是说，差异必然存在，而且无所不在，但也正因为如此，我们不仅在遇到别的文化传统时发现差异，就是在我们自身的文化和日常生活中，也会发现差异，而且别的文化的因素也总是以某种形式存在于我们自己的文化和日常生活之中。差异是到处都有的，不仅存在于不同文化和社会之间，而且也存在于同一文化环境的不同个人之间。因此，要认识差异就意味着既认识不同文化之间的差异，也要认识同一文化之内的差异，而且明确差异只是在程度上有所不同，并不是在类别上绝对不同。所谓墨守字面之论和建立文化之间绝对对立的做法，无论是希腊与希伯来文化的对立，还是中国与西方文化的对立，其问题都在于故意只看见文化之间的差异，却忽略文化内部的差异，也因此而忽视了这文化本身的丰富性。换言之，问题不在于认识到差异，而在于按照种族、国家、宗教信仰和文化传统的区别，把差异构筑成一个僵化的绝对对立。

所谓中国文化传统并不是单一的、铁板一块的知识体系、信仰系统或行为准则，也不会提供一个统一的观点看法，或统一的思维方式。仅就中国传统思想当中最具影响的主流而言，起码就有儒、道、释这三种不同的哲学

或宗教取向,其中释或佛教发源于印度,在历史上很早就开始融合到中国本土文化之中。如果说儒家关注的主要是以一套人际关系原则为基础的伦理和政治行为,道、释二家则往往在宗教或神秘的意义上,进入有关人与自然的形上问题的思考。这所谓三教相辅相成,涉猎的问题包括天下万物及其根本、自然与人性、人生与社会以及冥冥中的神力等等,但它们在许多方面又各不相同。在先秦时代就有各种学派的百家争鸣,《庄子·齐物》就说各派之间“以是其所非,而非其所是”。《荀子.解蔽》也说:“今诸侯异政,百家异说。则必或是或非,或治或乱。”讲到中国古代文化中哲学思想和观念的丰富多彩,人们常常用百花齐放、百家争鸣的话来形容,描绘出一个色彩丰富、变化万端、物物相成的世界。如果说我们可以讲中国文化的身份认同,那也绝不能把整个文化简约成各种哲学派别和思想倾向中的任何一种,而应该让它们都发挥作用,共同构成一个丰富的传统。

在于按照种族、国家、宗教信仰和文化传统的区别,把差异构筑成一个僵化的绝对对立。

讲到中国古代文化中哲学思想和观念的丰富多彩,人们常常用百花齐放、百家争鸣的话来形容,描绘出一个色彩丰富、变化万端、物物相成的世界。如果说我们可以讲中国文化的身份认同,那也绝不能把整个文化简约成各种哲学派别和思想倾向中的任何一种,而应该让它们都发挥作用,共同构成一个丰富的传统。

同样,在犹太拉比的宗教信仰中,保存了各种不同的观点和对法典的不同解释,因为他们认为这些看法都是以不同方式表达了上帝的意志。我们甚至可以说,认为不同解释多多益善,正是犹太拉比们“字句解释”的特点。1世纪时,法利塞犹太拉比有重要的两个别派,一派是希勒尔家族(the House of Hillel),另一派是沙迈家族(the House of Shammai),两派对摩西法典有不同解释,而争辩的结果,最终是以希勒尔家族的解释为准。究其原因,却正由于希勒尔家族尊重对手的意见,他们首先以沙迈

家族的见解教人，然后才教他们自己的解释①。这就是说，在中国文化和犹太文化里，都有各种各样关于各类事物互不相同的观点和看法，这些观点和看法绝不能简化为单一的“只讲字面”或“纯内在”的世界观，用来和同样简单化的一个希腊或基督教传统的形象相对比。如果硬要这样做，就必然会产生丹尼尔·邦尼瓦克所谓“外国思想的漫画形象，用来反衬漫画式的西方的形象”②。在这类漫画形象里，文化之间的差异被夸大到极点，而文化之内的差异和跨文化的共同点却被完全忽略掉了。文化差异的对立就是这样建立起来的，文化的漫画形象很适合对立的需要，符合对比原则那种非此即彼的基本要求，但是却并不能帮助我们理解不同文化的丰富多彩和复杂深厚，更不能帮助我们理解文化之间的互动关系。

在这类漫画形象里，文化之间的差异被夸大到极点，而文化之内的差异和跨文化的共同点却被完全忽略掉了。文化差异的对立就是这样建立起来的，文化的漫画形象很适合对立的需要，符合对比原则那种非此即彼的基本要求，但是却并不能帮助我们理解不同文化的丰富多彩和复杂深厚，更不能帮助我们理解文化之间的互动关系。

要构成文化和身份等概念，就必须识别各种差异，因此我们应当充分认识差异的重要性，重视它们在不同语言、宗教、历史以及社会和政治制度中的作用。我们讨论文化时所使用的种种名词概念，如希伯来和希腊，中国和西方等等，就都有赖于差异的识别。不过在文化研究中，尤其在跨文化理解中，识别差异首先就意味着仔细、耐心地识别真正而非想当然的差异，这就是说，识别在语言、历史、社会和政治制度现实中实际存在的差异，而不是在

---

① See David Stern, *Midrash and Theory: Ancient Jewish Exegesis and Contemporary Literary Studies* (Evanston: Northwestern University Press, 1996), pp. 21 ff.

② Daniel Bonevac, “What Multiculturalism Should Not Be”, *College Literature* 21 (Oct. 1994): 158.

此之外凭对比原则虚构出来的差异,不是把程度不同的差异推到极端,把文化价值想象为自家所独有,而把异族文化的本质想象为与自己相对的反面。也许孤立起来的文化系统都具有深刻的保守性和种族自我中心论的本性,再加上异国文化又有异国情调的特别吸引力,所以一切文化都趋于制造各种文化差异的神话,但唯其如此,辨识真正和虚构的文化差异就更显得重要。在这一方面,语言上的差异不仅最基本、最明显,而且也最有典范性,因此外语的翻译也就可以为跨文化理解做一个范例。外语的异己性是不难认识的,其差异的存在也是无可否认的,因为一个外来系统的存在使理解和信息的交流遇到了阻碍。要理解外语,就不可能凭想象判定其意义,而必须首先承认其意义是由一个外来系统决定的,然后再将其与自己的语言作比较,寻找对等的表达方式。语言上的纯粹主义者和文化上的纯粹主义者一样,总是坚持语言的独特性和不可译性,可是自古以来,不同语言和文化之间的交往就一直存在,而这种交往之所以可能,依靠的是寻求外来和自我之间的共同点,在这基础之上,我们得到的当然不是完全一致的同一(identical),而是大致类同的对等(equivalent),但有了这样的对等,就有信息的交流,我们的知识和眼界也就有了扩大的可能。安托汶·伯尔曼说得很对:“翻译的目的,即在语言文字中打开与他人的联系,通过引进外来的东西而丰富自己,这和每一文化以本民族为中心的结构恰恰相反,每一社会都有那种特别的自恋情结,都想成为一个纯粹而毫无一点杂质

也许孤立起来的文化系统都具有深刻的保守性和种族自我中心论的本性,再加上异国文化又有异国情调的特别吸引力,所以一切文化都趋于制造各种文化差异的神话,但唯其如此,辨识真正和虚构的文化差异就更显得重要。

语言上的纯粹主义者和文化上的纯粹主义者一样,总是坚持语言的独特性和不可译性,可是自古以来,不同语言和文化之间的交往就一直存在,而这种交往之所以可能,依靠的是寻求外来和自我之间的共同点,在这基础之上,我们得到的当然不是完全一致的同一(identical),而是大致类同

的对等(equivalent),但有了这样的对等,就有信息的交流,我们的知识和眼界也就有了扩大的可能。

我们由翻译得到的不是原文,更不是纯粹语言本质那种神话;同样,在观念和价值的跨文化翻译中,我们得到的也不是毫无杂质的、纯粹文化本质的神话。然而翻译使我们在语言和文化上能够得到的,却是极为宝贵的东西,那就是理解、知识以及不同语言文化的民族之间的互相交往。

的整体,翻译的目的也正好与此背道而驰。"[①]我们由翻译得到的不是原文,更不是纯粹语言本质那种神话;同样,在观念和价值的跨文化翻译中,我们得到的也不是毫无杂质的、纯粹文化本质的神话。然而翻译使我们在语言和文化上能够得到的,却是极为宝贵的东西,那就是理解、知识以及不同语言文化的民族之间的互相交往。那的确是值得我们去为之努力的目标,也会给我们以最为丰厚的报偿。

附记:

这篇论文原文用英文写成,发表在1998年夏季《今日诗学》(Poetics Today)讨论希腊与希伯来传统的专号上,也收在同一年出版的 Mighty Opposites 一书里。这篇中文稿就依据收在那本英文书里的定稿改写而成。本文的目的在于从西方文化内部和从历史的角度,揭示文化对立的由来和潜在的问题。我们知道了文化差异对立的来历,也就可以明白看出,过分强调差异对跨文化理解和对各民族的相互往来都是无益而有害的。

---

① Antoine Berman, *The Experience of the Foreign: Culture and Translation in Romantic Germany*, trans. S. Heyvaert (Albany: State University of New York Press, 1992), p. 4.

汉学与中西
文化的对立

在欧美研究中国的学问称为汉学(Sinologie, Sinology),研究中国的学者称为汉学家。汉学家就像中国研究欧美等国的学者,他们学习外国语,为本国人了解外国及其文化作出贡献。我们尊敬把西方的思想文化介绍到中国来的学者,因为他们好像为我们打开一个窗户,使我们的视野更开阔,见识更广博,丰富了我们自己的知识和文化。同样,我们也尊敬西方的汉学家们,因为他们把中国的思想文化介绍到西方,使西方人更了解中国传统,促进东西方思想文化的交流。无论中国研究欧美的学者或西方研究中国的汉学家们,他们了解异国文化固然最终是为丰富自己,但既然是了解,就须以他国的实际情形为依据,获取真知,不能预设某事某物其必有或必无,也不能预期其文化传统与我必同或必异。有无同异之类,应当是认真研究的结果,不是也不应当是预定的结论,这似乎是做一切学问的一个基本准则。

以为做学问不可以先有结论,这只是我们一般人寻常的看法,在这一点上,法国汉学家于连似乎就和我们的常识恰恰相反。

于连自谓他研究中国是为了"走出希腊"。这似乎是说,汉学研究并不是以了解中国为目的,而最终是为了解希腊即西方的自我,所以于连自称"通过进入中国思想世界来走出希腊哲学王国",这是一种"'迂回'的战略"。

一 于连先生的汉学"迂回"论

然而,以为做学问不可以先有结论,这只是我们一般人寻常的看法,在这一点上,法国汉学家于连似乎就和我们的常识恰恰相反。香港中文大学中国文化研究所出版的《二十一世纪》1999 年 4 月号,发表了一篇陈彦访问于连先生的访谈录,其中于连自谓他研究中国是为了"走出希腊"。这似乎是说,汉学研究并不是以了解中国为目的,而最终是为了解希腊即西方的自我,所以于连自称"通过进入中国思想世界来走出希腊哲学王国",这是一种"'迂回'的战略",使用这一战略最后要达到的目的,乃

是"'进入'我们的理性传统之光所没有照亮的地方"①。由中国反观希腊，这本来无可非议，但把理性归于希腊，并与希腊之外的文化相对比，这在西方却是古已有之的一个偏见。在过去是把理性对直觉，超越对内在，并将此等对立归结为希腊文化对希伯来文化，在近代更把这一系列对比转移到西方与东方文化的对立之中。关于这种文化对立的历史渊源，我在前面一章已有详细讨论。于连认为他取道中国思想，可以"迂回"进入"理性传统之光所没有照亮的地方"，那前提就已经是把理性归希腊，而中国则在理性之外，提供一种与"理性传统"相反的另一种选择，因为他认为"欧洲——中国乃是两种完全不同的思想体系，恰如两条分途的思想大道"②。但在我看来，于连设定的这个前提并非无须证明的公理，却还大有商榷的余地。

于连认为他取道中国思想，可以"迂回"进入"理性传统之光所没有照亮的地方"，那前提就已经是把理性归希腊，而中国则在理性之外，提供一种与"理性传统"相反的另一种选择，因为他认为"欧洲——中国乃是两种完全不同的思想体系，恰如两条分途的思想大道"。

也许访谈的形式太过简短，于连先生语焉不详，但在他所著书中，对此却有明白的阐述。在讨论中国文学批评的一本书里，他就说西方汉学的出发点是"回到自我"，即把中国作为西方文化的他者(l'altérité interculturelle)来研究，然后反观西方文化，"重新审视其问题、其传统及其动机"。所以他主张所谓"差异的比较研究"(comparatisme de la différence)，而且认为由于有从中国反观西方这样一个新的视角，"西方汉学家也可以是——而且完全

① 于连《新世纪对中国文化的挑战》，《二十一世纪》(香港中文大学中国文化研究所)1999年4月号，页18。

② 同上书，页18。

按于连的理解,汉学研究的目的可以预先规定为寻找差异,论证文化系统的独特性,在中国这个"文化间他者"的比照之下,重新认识欧洲人自己的传统。既然于连以"回到自我"为汉学出发点,以"差异的比较研究"为基本方法,他在中国文化中看到的就都是西方文化的反面。

有理由是——西方的发现者;汉学知识于是可以成为他新的工具"①。按于连的理解,汉学研究的目的可以预先规定为寻找差异,论证文化系统的独特性,在中国这个"文化间他者"的比照之下,重新认识欧洲人自己的传统。既然于连以"回到自我"为汉学出发点,以"差异的比较研究"为基本方法,他在中国文化中看到的就都是西方文化的反面。不错,他在《二十一世纪》这次发表的访谈中说:"无论是将中国看成自身的一面镜子,还是将它看成自己的反极,我们都应该走出这两个误区。"他还表示,他所作的研究是要"通过某种剪辑、安排一种框架,使中国思想与欧洲思想能够相汇"。可是他安排中西思想相汇的框架,却是"福柯在《词与物》中所讲的所谓异域(Hétérotopic)"②。可是我们在前面第一章已经讨论过福柯所谓"异域"或"异托邦",知道那正是把中国看成西方之"他者"一个最典型的表现。

正如我们已经指出过的,这"异域"概念来源于阿根廷作家博尔赫斯一段讲动物如何分类的话,故意满纸荒唐,引人发笑。博尔赫斯以小说家的笔法虚构出这段话,而且说这段话出自一部"中国百科全书",但他也提到欧美的各种百科全书,把这些都作为一种文学的象征,表现

① François Jullien, *La valeur allusive: Des catégories originales de l'interprétation poétique dans la tradition chinoise* (*Contribution à une réflexion sur l'altérité interculturelle*) (Paris: École française d'Extrême-Orient, 1985), pp. 8, 11—12.

② 于连《新世纪对中国文化的挑战》,《二十一世纪》1999年4月号,页19。

人类以有限的生命和知识去穷究无限的宇宙那徒劳而又不无意义的举动。博尔赫斯那开玩笑式的所谓动物分类法，把杂乱无章的东西放在一处，毫无逻辑和理路可循，借用中国通俗小说里常用的一句话，真叫做“丈二和尚，让人摸不着头脑”。可是这本是西方作家的虚构，福柯却拿它作中国思想的代表，并且认为这段来自“中国”的疯话会“瓦解我们自古以来对同和异的区别”；还说这表明中国人的思想方法与西方完全不同，一方面显出“另一种思维系统具异国情调的魅力”，另一方面又反衬出“我们自己系统的局限性，显出我们全然不可能那样来思考”①。按照逻辑和理性，这些所谓“动物”互不相干，根本不可能放在同一空间来分类，而中国人竟可以如此分类，所以福柯总结说：“如此看来，在我们所居住这个地球的另一个极端，似乎有一种文化完全专注于空间次序的安排，但却不是把一切事物归于有可能使我们能命名、能说、能想的任何范畴里。”于是为中国思想表露出来那个奇特、不可理喻的空间，福柯新造了一个名词，称之为“异域”或“异托邦”②。这个奇怪的概念把中国文化完全当做西方文化的反衬，以此论证不同文化各有其独特的“认识基素”，为福柯所谓“知识考古学”建立一个框架，得以把自我区别于异己的非我，勾勒出西方文化作为一自足系统的轮廓。试问，还有什么比这更明确是把中国当做西方的他者，“看成自己的反极”的呢？于连先生以福柯的“异域”作为

博尔赫斯那开玩笑式的所谓动物分类法，把杂乱无章的东西放在一处，毫无逻辑和理路可循。

这本是西方作家的虚构，福柯却拿它作中国思想的代表，并且认为这段来自“中国”的疯话会“瓦解我们自古以来对同和异的区别”；还说这表明中国人的思想方法与西方完全不同。

① Michel Foucault, *The Order of Things*, p. 15.

② Ibid. p. 19.

汉学研究一个基本的框架,就理解中国文化而言,那结果又将如何呢?

二　关于创造、灵感和想象

于连在访谈中以灵感之有无为例,说明中西思想的区别。他说:

> 灵感、创作概念并非中国的概念,这是一个翻译的概念。中国思想不是从灵感这个角度考虑问题的。中国的诗作并非来自于“灵感”,而是来自一种心灵与世界的互通、内与外的相触、情与景的交融。中国思维乃是一种无始无终的进程。诗来自于这一过程,而绝非创作,创作意味着有一个起点,是人为的,而非自然进程,因而是不可取的。①

于连认为中国诗不是创作,而是“自然进程”的结果,不是“人为的”,无须诗人自我的努力就能成功,因此也不可能有灵感和想象的观念。

于连认为中国诗不是创作,而是“自然进程”的结果,不是“人为的”,无须诗人自我的努力就能成功,因此也不可能有灵感和想象的观念。在讨论中国诗学的专著中,他把这一点发挥得更充分。他认为在希腊,诗与自然是分隔开的,诗是从人的主观角度出发来“模仿”自然;而在中国,诗却与自然联为一体,是“自然进程”的产物,“无须作为主体的人的意识之干扰,诗就已经形成了;或者说主体意识从一开始,就融入物我交融的互动过程中,而正是这种物我交融使整个人间现实充满生气,互相影响”②。把

---

① 于连《新世纪对中国文化的挑战》,《二十一世纪》1999年4月号,页24。

② Jullien, *La valeur allusive*, p. 65.

希腊与中国、人为创作与自然进程对立起来,就完全否认中国诗人运思作文的艰辛和技巧,忽略了他们殚思极虑、苦心经营的艺术。刘勰《文心雕龙·神思》列举"相如含笔而腐毫,扬雄辍翰而惊梦,桓谭疾感于苦思,王充气竭于思虑,张衡研京以十年,左思练都以一纪",这些例子都是要证明作文之苦。如果真像于连所说,中国诗文不待作者主体意识的干预早已自然形成,好比马路边的石块,沙滩上的贝壳,俯拾即是,顺手拈来就成,那他们又何必琢句炼字,写得如此艰难呢?杜甫《江上值水如海势聊短述》自谓"为人性僻耽佳句,语不惊人死不休"。李白《戏赠杜甫》曾对他这位诗友开玩笑说:"饭颗山头逢杜甫,头戴笠子日卓午。借问别来太瘦生,总为从前作诗苦。"贾岛做诗,曾"于驴上吟哦,时时引手作推敲之势"[①]。这类故事很多,以于连的观点看来,这些中国诗人岂非多此一举?其实,在理论上提出诗非人为,无须诗人主体意识干预,正是古希腊人关于灵感的看法。柏拉图在《伊安篇》里说,诗人"除非受到灵感,完全失去理性而疯狂,便不能作诗"[②]。由此可知,认为诗与理性无关,不受人的主体意识控制,正是柏拉图的观点。于连先生既然通晓希腊文化,以认识希腊为指归,不知何以把古希腊"诗非人为"这一观念转移到中国,而且将其视为与希腊相反的中国特色?

柏拉图在《伊安篇》里说,诗人"除非受到灵感,完全失去理性而疯狂,便不能作诗"。由此可知,认为诗与理性无关,不受人的主体意识控制,正是柏拉图的观点。于连先生既然通晓希腊文化,以认识希腊为指归,不知何以把古希腊"诗非人为"这一观念转移到中国,而且将其视为与希腊相反的中国特色?

于连反对用现代汉语翻译古典作品和古代的观念,

---

① 蔡正孙《诗林广记》引《刘公嘉话》(北京:中华书局,1982年),页129。

② Plato, *Ion* 53b, trans. Lane Cooper, *The Collected Dialogues*, p. 220.

他认为中国诗人不仅没有灵感,也没有想象,因为他认为想象也是西方独具的观念。许多中国学者认为,陆机《文赋》中"精骛八极,心游万仞","观古今于须臾,抚四海于一瞬"等语,已是对文学创作中想象活动的描绘。刘勰《文心雕龙·神思》所谓"文之思也,其神远矣。故寂然凝虑,思接千载;悄焉动容,视通万里;吟咏之间,吐纳珠玉之声;眉睫之前,卷舒风云之色",更明确肯定作文时思想可以自由驰骋,不受眼前现实的局限。王元化先生就说,"刘勰所说的'神思'也就是想象",并解释上面所引刘勰那几句话,认为那是"说明想象活动具有一种突破感觉经验局限的性能,是一种不受身观限制的心理现象"①。对中国学者把刘勰所谓"神思"称为想象,于连颇不以为然。他提出两点反对的理由,一是如果承认中国南北朝时已经有想象观念,那么"想象的概念就会比在我们那里(即西方)早一千又好几百年产生了"。第二个理由则是"神思"这两个字和"形象"并没有联系②。但在我看来,于连提出这两个理由都不充足。"想象"这一名词可以产生得晚,但并不妨碍想象活动很早就作为现象和事实存在,"神思"和"形象"在字面上没有联系,更无碍这两个词汇所指为同一事物。其实欣赏中国古典文学的人大概也和于连一样,不喜欢用现代白话文翻译的古典作品,但于连

许多中国学者认为,陆机《文赋》中"精骛八极,心游万仞","观古今于须臾,抚四海于一瞬"等语,已是对文学创作中想象活动的描绘。刘勰《文心雕龙·神思》所谓"文之思也,其神远矣"。

更明确肯定作文时思想可以自由驰骋,不受眼前现实的局限。王元化先生就说,"刘勰所说的'神思'也就是想象"。

① 王元化《文心雕龙讲疏》(上海:上海古籍出版社,1992年),页105、106。

② François Jullien, "Naissance de l'《imagination》: Essai de problématique au travers de la réflexion littéraire de la Chine et de l'Occident," *Extrême-Orient—Extrême Occident* 7 (1985):25.

反对用想象来诠释或翻译"神思",还有更深一层原因,即他认为"在翻译的过程中,原来的经典已被加进了西方的思维逻辑"①。他曾引海德格尔的话,说中国或日本的观念"一旦被纳入西方思想框架,一旦用西方的语言来表达,就必然被歪曲(dénaturées),变得贫乏"。然而这并不妨碍像于连这样的汉学家们用西方的语言来著书立说,而且自信可以把握中国古代的思想。于连所谓"纳入西方思想的框架",似乎并不是指汉学家用西方语言来论述中国和中国文化,而是指中国学者用现代汉语来论述古典作品。他认为现代中国的学者都太西化了,而且现代汉语本身就有太多西方的影响,所以中国学者用现代汉语讨论中国古典文学,往往就会"把从西方搬来的范畴,过于直接地投射到他们自己的文化传统上去"。他们把古典文学观念"翻译"成现代汉语时,更往往"忘记其原来的本义"②。我想问的是:如果古代汉语表达的思想观念用现代汉语尚且不能充分传达,于连先生又用了什么妙法,可以在他用法文写成的著作里,准确把握中国古典"原来的本义"呢?这不是让人想起白晋等传教士用类型论方法解读儒家经典,认为中国人认识不到他们自己经典的真义,只有传教士们才可能得孔子的真传吗?

如果古代汉语表达的思想观念用现代汉语尚且不能充分传达,于连先生又用了什么妙法,可以在他用法文写成的著作里,准确把握中国古典"原来的本义"呢?这不是让人想起白晋等传教士用类型论方法解读儒家经典,认为中国人认识不到他们自己经典的真义,只有传教士们才可能得孔子的真传吗?

三　超越文化的对立

其实问题并不在古文还是现代汉语本身。钱锺书先

① 于连《新世纪对中国文化的挑战》,《二十一世纪》1999年4月号,页24。

② Jullien, *La valeur allusive*, p. 10.

钱锺书先生从不发空疏的议论，他的任何论断都以极其丰富的材料为基础，以具体文字为依据，旁征博引，辨析精微，有很强的说服力。于连先生如果使不出同样的功夫，拿不出同样丰富的具体文字材料作根据，只泛泛而谈，说《管锥编》把一切都视为大致相同，我们有理由怀疑他是否真把钱锺书的著作看过一遍，或者说看懂了几分。

生讨论中国古代经典的学术著作《管锥编》和《谈艺录》，虽然作于当代，却都以典雅的文言写成。书中不仅评论中国典籍，而且广引西方各国著述，在中西文化的相互比照之中，深化我们对文化传统的理解。诚如余英时先生所说，《管锥编》、《谈艺录》等著作使钱先生"已优入立言不朽之城域"；钱锺书先生"是中国古典文化在二十世纪最高的结晶之一"①。然而于连从他强调中西文化差异的角度，对钱锺书先生的著作却颇有微辞。他认为《管锥编》谈论中国著作又涉及西方，是没有什么意义的比较，是"把一切都看得多多少少是相同的"(Tout et toujours plus ou moins pareil)②。不过钱锺书先生从不发空疏的议论，他的任何论断都以极其丰富的材料为基础，以具体文字为依据，旁征博引，辨析精微，有很强的说服力。于连先生如果使不出同样的功夫，拿不出同样丰富的具体文字材料作根据，只泛泛而谈，说《管锥编》把一切都视为大致相同，我们有理由怀疑他是否真把钱锺书的著作看过一遍，或者说看懂了几分。

于连先生作为法国知识界精英，十分担心东方会被西方同化，呼吁"不要将多姿多彩的世界各种文化思想都套入西方思想框架中解读，以致令它们失去独特的光彩"，那态度之恳切真是令人感动得不得了③。在这一点上，我十分尊重于连先生在学术上的努力和成就，不过在

---

① 余英时《我所认识的钱锺书先生》，《中国时报》1998年12月24日。

② Jullien, *La valeur allusive*, p. 126, no. 1.

③ 于连《新世纪对中国文化的挑战》，《二十一世纪》1999年4月号，页24。

我看来,把文化视为各自孤立的自足系统,尤其把东西方文化对立起来,把中国看成西方传统的反面,却正是西方思想一个相当结实牢固的框架。因此对我说来,不要盲从西方,避免被完全纳入西方思想的框架,也就恰好意味着要消除把中国和西方文化对立起来的偏颇看法。其实不同文化有巨大差异,本是不言而喻的。中国不在欧洲,汉语不是法语,中国在政治、经济、社会制度等等方面都与西方国家不同,这都是明摆着的事实,无须大学问家来教导,一般人早已懂得。但唯其如此,像于连先生那样指出"一切都多多少少是不同的",就鲜有学术的价值。能够熟读中西典籍,超越语言文化的障碍,以具体的材料和合理的分析论证同中之异,异中之同,那才是真学问,也才真是对新世纪的挑战作最好和最有力的回答。所以在我看来,在东西方文学和文化的比较研究方面,钱锺书先生的《管锥编》和《谈艺录》等著作才是我们最佳的典范。

把文化视为各自孤立的自足系统,尤其把东西方文化对立起来,把中国看成西方传统的反面,却正是西方思想一个相当结实牢固的框架。因此对我说来,不要盲从西方,避免被完全纳入西方思想的框架,也就恰好意味着要消除把中国和西方文化对立起来的偏颇看法。

附记:

香港《二十一世纪》1999 年 4 月号发表了陈彦对法国学者于连的访谈录,本文是那篇访谈录的读后感。于连先生把中国和希腊(或东方和西方)对立起来的观点,在西方汉学家中不能说很普遍,但也的确有一定的代表性。近来中国学界对西方汉学著作颇为重视,译介得也不少,而对这些著作的得失却似乎缺少认真的讨论和评价,所以我认为对于连先生所代表的某些看法作出响应,在目前是有必要也有意义的。本文曾发表在《二十一世纪》1999 年 6 月号,收进本书时对原文略有增改。

无咎者言

陈彦采访法国汉学家于连先生的谈话录在《二十一世纪》发表之后(见 1999 年 4 月号),我写了《汉学与中西文化的对立》一文略作评论(见 1999 年 6 月号)。我很高兴于连先生对拙文作出响应,因为我相信,只要抱着诚恳的态度,对话和辩难便会有助于厘清思想,推进学术的发展。所以我对于连的响应再作响应,并希望就中西文化及西方汉学研究等问题,与于连先生和其他感兴趣的读者、专家们继续讨论切磋。

于连对我的响应一共谈了六个问题,我想在此不必一一作答,而只想指出重要的几点。第一点是于连一连串的否认。

于连对我的响应一共谈了六个问题,我想在此不必一一作答,而只想指出重要的几点。第一点是于连一连串的否认:他说他"并没有说研究中国仅仅是为了认识西方或希腊","从来没有讲过理性仅仅属于西方",也"不认为中国思想同西方思想一定截然不同"①。可是于连在陈彦的访谈录中明明说:"欧洲——中国乃是两种完全不同的思想体系,恰如两条分途的思想大道。正如帕斯卡尔所言:'要么莫西,要么中国。'莫西代表欧洲这一条象征主义的、一神教的、超越的传统思想,而中国则完全不同"②。于连还否认说:他"并不是"说现代的中国人太西化,"当然不是批评我的中国同事将中国经典译成现代中文的工作","完全不认为中国文化是在一种孤立的状态下发展起来的",也"从来没有说过中国是一个他者"③。

---

① 于连《答张隆溪》,《二十一世纪》(香港中文大学中国文化研究所)1999 年 10 月号,页 119。

② 于连《新世纪对中国文化的挑战》,《二十一世纪》1999 年 4 月号,页 18—19。

③ 于连《答张隆溪》,《二十一世纪》1999 年 10 月号,页 121, 122。

对这一连串的否认,我用不着一一辨析。于连有不少著作,陈彦的访谈录也在,白纸黑字,有兴趣的读者只要取来对照一下,就不难作出自己的判断。我觉得有趣的是,于连的否认实际上表明,他也承认把中国和西方文化对立起来是错误的。中西文化对立的观念在西方汉学中影响颇深,也是于连著作中一个占主导地位的思想。也许过去他很少听到对这种文化对立的批评意见,现在听到了,便取防御或辩解的态度,否认自己过去并不以为有什么问题的观念和说法。读于连这篇响应文章,的确感到其语气已经和他过去的文章以及陈彦那篇访谈录大不一样。他过去说欧洲和中国的思想体系"完全不同",现在则改口说两者"不一定截然不同"。这种改变令人鼓舞,因为于连先生否定东西方文化的僵硬对立,我们就有进一步讨论和求同存异的基础。我希望他今后作汉学研究,谈中国文化时,不会再偏向于文化对立的观念。

中西文化对立的观念在西方汉学中影响颇深,也是于连著作中一个占主导地位的思想。也许过去他很少听到对这种文化对立的批评意见,现在听到了,便取防御或辩解的态度,否认自己过去并不以为有什么问题的观念和说法。

与此相关的第二点,是于连批评我引用他十五年前发表的第一本书,而他认为"不能以一本书作为判断的根据"①。问题是我读到陈彦的访谈录时,便立即想起他十五年前发表那本书的观点,二者之间虽有十五年的距离,但观念和说法却十分相近。例如访谈录中于连提出以研究中国来反观希腊,这一所谓"迂回"战略在他十五年前那本书里,就早已经大讲而特讲过了。于连先生现在认为那本书不足为据,是不是承认他那本书将中西文化和文学相对立的观念,现在看来很成问题而应该抛弃了呢?

于连先生现在认为那本书不足为据,是不是承认他那本书将中西文化和文学相对立的观念,现在看来很成问题而应该抛弃了呢?

① 于连《答张隆溪》,《二十一世纪》1999年10月号,页120。

于连在 2000 年发表的一本近著，标题就叫做《从外部(即中国)来思考》(*Penser d'un Dehors (la Chine): Entretiens d'Extrême-Occident* [Paris: Éditions du Seuil, 2000])，其中仍然重复他十多二十年前的老话，认为研究中国是认识希腊和西方的最佳途径，是为西方人提供一个从外面反观自己的角度。这就证明他数十年来连篇累牍的论说，都贯穿了中西文化对立的观念。

于连质问我说："将'异托邦'作为概念来进行思想的是福柯，怎么可以谈博尔赫斯？"其实这个问题，他应该去问他的法国同胞福柯，因为正是福柯从博尔赫斯的一段话发挥开来，提出了"异托邦"概念。

第三点是关于东西方两位著名作者：福柯和钱锺书。于连质问我说："将'异托邦'作为概念来进行思想的是福柯，怎么可以谈博尔赫斯？"[1]其实这个问题，他应该去问他的法国同胞福柯，因为正是福柯从博尔赫斯的一段话发挥开来，提出了"异托邦"概念。我在本书开头已对此作过详细讨论，在《汉学与中西文化的对立》一文也有扼要论述，在此就不必重复了。

于连先生对钱锺书的著作颇有微词，说《管锥编》"把一切都看得多多少少是相同的"。于连回应说这已经是旧话，我"引用的也是十五年前的材料"[2]。这是否又意味着于连先生现在已经改变观点，早已抛弃了他自己十五年前的老看法呢？我看恐怕未必。于连把钱锺书做学问的方法描述成"某种寻同的比较主义"，而他自己当然主张"求异的比较主义"，并强调他的研究"总是从文本、从注释、从文本对照出发的"[3]。读过《管锥编》的人大概都

---

① 于连《答张隆溪》，《二十一世纪》1999 年 10 月号，页 119。

② 同上书，页 121。

③ 同上书，页 122。

知道,钱锺书的学术著作才真是从具体文本和字句出发,旁征博引,从来不发空疏的议论。于连把钱锺书的研究方法概括为"寻同的比较主义",就只是一空泛的结论。钱锺书固然引用中西各类典籍来论证他的观点,可是他又常常指出,许多看似相类的观念只是"貌同心异",我们不能不细察深研。《管锥编》论《左传》昭公二十年有一段十分重要精彩的文字,把同与异的关系讲得十分圆满,不妨引其中数语如下:

> 于连把钱锺书的研究方法概括为"寻同的比较主义",就只是一空泛的结论。钱锺书固然引用中西各类典籍来论证他的观点,可是他又常常指出,许多看似相类的观念只是"貌同心异",我们不能不细察深研。

> 齐景公曰:"和与同异乎?"晏子对曰:"异!和如羹焉,水火醯醢盐梅,以烹鱼肉,燀之以薪,宰夫和之,齐之以味,济其不及,以泄其过……声亦如味,一气、二体、三类、四物、五声、六律、七音、八风、九歌以相成也,清浊、大小、短长、疾徐、哀乐、刚柔、迟速、高下、出入周疏以相济也……若以水济水,谁能食之?若琴瑟之专壹,谁能听之?同之不可也如是!"按《国语.郑语》史伯对郑桓公曰:"夫和实生物,同则不继。以他平他谓之和,故能丰长而物归之;若以同裨同,尽乃弃矣……声一无听,物一无文,味一无果,物一无讲。"《论语.子路》章"君子和而不同"句,刘宝楠《正义》引《左传》、《国语》之文释之,当矣。[1]

钱锺书接下去引了《管子》、《孔丛子》、《淮南子》、《乐记》以及希腊哲人赫拉克利特、柏拉图、亚里士多德等诸家论述,进一步阐明统一与杂多之相反相成。由此可见,钱锺书寻求的是理一分殊、多样统一的"和",而不是千篇一

---

① 钱锺书《管锥编》(北京:中华书局,1979年),页236。

钱锺书的《管锥编》是用文言写成的，上面所引的这些话都赫然在目，而于连先生却似乎视而不见，听而不闻，所以我还是那句话：我们有理由怀疑他是否真把钱锺书的著作看过一遍，或者说看懂了几分。

律、单调一致的"同"。同和异本来就相辅相成，而世间事理如果说像《易·系辞》下所谓"天下同归而殊途，一致而百虑"，那也是因为"心之同然，本乎理之当然，而理之当然，本乎物之必然，亦即合乎物之本然也"[①]。钱锺书的《管锥编》是用文言写成的，上面所引的这些话都赫然在目，而于连先生却似乎视而不见，听而不闻，所以我还是那句话：我们有理由怀疑他是否真把钱锺书的著作看过一遍，或者说看懂了几分。

于连先生这次的回应文章，用了大部分篇幅来否认他自己曾经明确表述过的一些观点，或者辩解说那已经是十五年前的旧看法，而对我在《汉学与中西文化的对立》一文中提出的批评，基本上没有作正面回答。不过读完他这篇文章，我还是颇为满意，因为他否认把中西文化对立起来的极端看法，就说明在原则上同意我的看法，说明我们之间可以互相切磋，进一步探讨，也有可能达成共识。其实人非圣贤，孰能无过？无论十五年前或十五分钟以前的看法，只要现在看出有错误或不足，都可以纠正而改进。这个道理适用于于连先生，也适用于我自己。《易·系辞》不是早已言之："无咎者，善补过者也。"愿以此句与于连先生共勉。

附记：

我在《二十一世纪》1999 年 6 月号发表〈汉学与中西文化的对立〉之后，于连先生在 1999 年 10 月号发表〈答

① 钱锺书《管锥编》(北京：中华书局，1979 年)，页 50。

张隆溪〉一文作出回应，此文则是我对其回应再作的回应。因为于连的文章直接针对我所作的批评，而此文又是回应他的反批评，所以我决定将于连的文章附在本章之后，使读者能看到辩论双方的全文，不仅可以比较详细地了解辩论的情形，而且能参加到对话之中，形成自己的判断和看法。本篇最初发表于《二十一世纪》2000 年 2 月号。

附：答张隆溪

于连(François Jullien)*

《二十一世纪》1999 年 6 月号发表张隆溪的《汉学与中西文化的对立》，对本人的访谈《新世纪对中国文化的挑战》(《二十一世纪》1999 年 4 月号)提出批评。对此，本人就以下六个问题回答。

第一个问题：能否通过研究中国来认识希腊或西方？我是否像张先生所指，将理性看作是西方的专利？中国与欧洲是否属于两个截然不同的思想体系？

就此我谈三点：第一，我并没有说研究中国仅仅是为了认识西方或希腊，除了研究中国本身的意义之外，认识西方乃是研究中国的另一意义。它使西方有一个参照系，使西方进行自我反省。

第二，我从来没有讲过理性仅仅属于西方。我强调理性有不同的形式，有不同形式的释解模式(intelligibilité)，

---

* 于连(François Jullien)，法国巴黎第七大学教授，国际哲学研究院院长。

因而也有不同的思维局限。

第三,我不认为中国思想同西方思想一定截然不同。我感兴趣的是:中国思想与西方思想在起源上的不相干性。印度、阿拉伯及犹太文化均同欧洲历史有联系,中国文化则是独立发展起来的。对我来说,研究并非一定要找出二者的相异性,而是企图超越这种起源的不相干性,使两种文化进行对话。

第二个问题:关于“异托邦”概念问题。

将“异托邦”作为概念来进行思想的是福柯(Michel Foucault),怎么可以谈博尔赫斯(Jorge L. Borges)?为甚么此概念在福柯那里获得了意义呢?完全不是福柯对他者的轻视。福柯以此概念来对应乌托邦。中国长期是西方人的乌托邦之地域:18世纪欧洲的中国观如此,福柯的毛时代的中国也如此。“异托邦”要表明的是中国是一个异域,西方人对其无知,但却不应该理想化。

我以为张先生没有读我的其他书,他引用我1985年出版的论文,即是第一本书,是初版和准备阶段的书,我们不能以一本书作为判断的根据。一本书正如我的研究工作的一章,应该看其上下的逻辑。

第三个问题:关于创作、灵感、想象。

我以为这一问题也属于一个没有理解的问题。我所讲的西方关于创作的概念是一种同上帝创世相连的概念,这是同灵感相联系的西方的想象(fantasme)。这一概念来自于上帝创造世界。上帝创世是从无到有(exnihilo)。《圣经》讲创世,柏拉图的《梯迈乌斯篇》(*Le Timée*)也讲创世,这两种创世的传统是不同的,内容也是不同的,但二者有

机会重合。中世纪夏特学派(Chartes)将二者接合起来了。这种欧洲创世观念(répresentation)使得人们在思想诗学时,将诗的形成看成是一个并非完全理性的产物。

我在这里正是要表明,在诗歌创作上有一个跳跃、一个断裂,而不是人们所说的我将理性说成是西方的专利。这就是兰波(Rimband)所说:在我之中有另一个我,我乃是他者。

在中国思想中,使我感兴趣的正是这个内外主动、性情交融、我与物的这种互动创作过程。这种自然天成的、他者与自我交汇的创作过程,没有人为的断裂,由灵感所造成的断裂。

想象(imagination)有两重意涵。一种是游的意涵,在《文心雕龙》、《庄子》等著作中,我们可以看到这种所谓神思、神与物游。但还有另一种意思,一种变幻(transfiguration)的意义。中国文化中似乎对此有某种抗拒。《文心雕龙》中讲虚,但虚是某种消极的,必须有实,即是说,故事是不能离开实的。仅仅是在一些小说的前言中我们看到这一层面的想象。这一意涵经常以“幻”来表示,但“幻”却很少有积极意义。中国诗人中,李贺是一个具有这种想象的诗人,但在中国传统诗学中,李贺不太被重视。唐诗三百首中,李贺的诗一首都没有收。为甚么?人称李白为天才,李贺是鬼才。在一些谈李贺的文字中,我们可以注意到李贺的这种想象实际上是受到贬抑的。在传统诗学中,宋代谈李贺的还有,明代就少了,清代就更少了。中国人在19世纪末20世纪初经西方的影响开始重新发现李贺。

从这一角度看，李贺是一个例子，一个代表中国“反文化”的传人，如佛经、《离骚》。这一传统的开创者，自然是屈原。我感兴趣的是，由于缺乏这样一个想象的概念，这种虚幻而不是神思的想象概念，使得这一传统得不到发扬，以致被遮掩，甚至被淘汰。近代梁启超等所讲的想象概念是从西方浪漫主义那里重新构筑的。

我还想说的是，要细致而不要简化。在张隆溪的这篇文章中，由于将我的分析简单化了，因而就完全变了样。我的著述注重文本、经典，我总是要引文本的，强调的是局部而不是整体。

第四个问题：现代中国学者是否太西方化？由于西方的影响，现代汉语能否传达古典的精义？我怎样以法语掌握古典的本意？

我自然不能以法语把握中国古典的准确意义，正是因此，我才很少翻译。我的《过程或创造》(*Procès ou création*)一书就很少翻译，有人甚至批评我翻译太少。而我正是认为这本书是一种翻译的前导，是翻译前的解释过程，我尽量以某种速读的解释过程来接近中国古典的意义。

以“中庸”为例。在法文或英文中，“中庸”一般被译成“不变的中”(invariable milieu)或者“正中”(juste milieu)，我将“中庸”译成“日常调适”(régulation à usage ordinaire)，这差不多是一句话。“中”在中国文化中没有不变的意思，所谓“时中”、“持中”、“守中”，“中”是在不断变化中的，“庸”是用，徐复观对此有很多论述。

中国人是否太西化了呢？我并不是这个意思。我所

讲的是中国思想在吸收欧洲范畴时，为了运用概念的方便，有时会遮掩了古典的意义。比如说，我们如果用客观/主观这一对范畴来谈中国文学思想的话，我们可能会失掉一些东西。在这一范畴问题上，现象学，尤其是海德格尔(Martin Heidegger)，再重新思考，使我们看到客观/主观是不能完全反应我们的存在的，我们的 Dasein，而不是 In-Sein。西方思想经过了客观/主观这样的分类，现在又回过头来反思，中国是否一定也要经过这一条路？当我读海德格尔时，我觉得在中国一些思想家那里有着某些相似和神通。

我当然不是批评我的中国同事将中国经典译成现代中文的工作，我仅仅是说，这是不够的。我自己在翻译中遇到的就是这种问题，我所尽量避免的是不要将古典通过翻译而程序化。我以法文翻译，首先是要能够使法语在表述中国经典时获得它在一般情况下不拟表述的意思。我试着使这种表述更为灵活一些。

第五个问题：关于钱锺书教授。

张文在这个问题上引用的也是十五年前的材料。我想表达的是，有各种治学方法。钱锺书的方法是一种，我的方法是另一种，我看不出来为甚么一种须排除另一种。钱锺书教授是一个有广泛文化修养的人，他的方法是某种寻同的比较主义(comparatisme de la ressemblance)。他有一种使各种思想相碰撞的兴趣，这是一种选择，我尊重这种选择；但这是一种可能，而我寻找的却是另一种可能。我将中国与欧洲思想放在同一框架内使它们能够相汇，寻找它们各自所没有的思想，使它们能够对话。这种

安排,完全不是为使这两种思想相对比;相反,是要凸现它们各自的多产性格。

第六个问题:能否将文化视为各自孤立的自足系统?将中西文化对立起来是否西方的思想方式?

对这个问题的回答自然是否定的。我所讲的是,中国思想在历史上和语言上是在欧洲系统以外发展起来的,这是一个事实。两者当然不是完全没有交流,如罗马时代中国的丝传入欧洲。但直到16世纪,中西尚没有真正的交流。正是这个不交流的历史事实使我觉得有思考的意义。这一思考(Réflexion),是这个字本意上的思考,是一种映照,一方对另一方的映照。

我完全不认为中国文化是在一种孤立的状态下发展起来的,但欧亚大陆两端的交流却是十分晚近的事,尤其是相对于各自文化发展的水准看。中国人学习欧洲语言仅仅是19世纪的事,欧洲人学中国语言,如果从耶稣会士算起的话,也是17世纪的事。这是历史,并不存在中西文化对立的问题。

我从来没有说过中国是一个他者。我避免将自己禁锢在“自我”(même)与他者(autre)这一范畴内,应该使这一范畴互动起来,而不应该将此看成固定不变的。否则,我们就容易溶入文化“性”问题上去,中国有中国的国民性,欧洲有欧洲的心态。我完全不寻找这些将文化分成不同性质、不同精神的路向;我寻找的是文化的自洽、文化的释解模式,这些属于可以释解的层面。正如我将我的一本书《迂回与进入》(*Le déour et l'accés*)的副题定为《中国与希腊的意义战略》,而战略是可以释解的。

我谈到中国文化的特点，并不是说于欧洲完全不存在，我仅仅是指出这些特点在欧洲思想中并不彰显。

因而，通过在中国思想与欧洲思想二者间的穿行，我们加深了对二者的理解。如关于兵法，中国思想中这个传统就比欧洲要深厚。为甚么呢？正如克劳茨维茨(Closewitz)所指出的，原因是兵法思想要求变量(variable)思想的传统。战略思想在中国思想中发展得很早、很自洽、很辉煌，希腊思想中则没有可与其匹比的思想。原因是希腊人更多的是通过形式、程序、几何来思考战术。

我所关注的是，在我们这个文化互汇、思想世界一体化的时代，应该将普世与同一化区分开来。普世是理性的领域，同一则属于生产领域。要提倡普世，但要避免思想产品在规格、尺度上的同一。整体说来，应该谨慎、细致、定位。对这些批评我想说的是：它们都是一般性的，而我的研究总是从文本、从注释、从文本对照出发的。

（陈彦译）

自然、文字与中国诗研究

近代西方学术可以说特别注重语言问题。20 世纪从形式主义到结构主义再到后结构主义，语言学和符号学都起了重要作用，思想学术各个领域大多有所谓语言学转向(linguistic turn)，认为语言绝不仅是表情达意的工具，而是与人的思维活动密切相关，密不可分。

近代西方学术可以说特别注重语言问题。20 世纪从形式主义到结构主义再到后结构主义，语言学和符号学都起了重要作用，思想学术各个领域大多有所谓语言学转向(linguistic turn)，认为语言绝不仅是表情达意的工具，而是与人的思维活动密切相关，密不可分[1]。在不同文化和传统的研究中，语言学都显得十分重要，从人类学到社会政治理论，到处可以见到语言学转向的影响，当然也影响到西方对中国语言文化的研究。早在 17、18 世纪，西方教会和思想界有一场关于中国思想文化的所谓礼仪之争，涉及中西语言文化的差异问题[2]。正如南木(George Minamiki)所说，礼仪之争有两个方面，一个是皈依基督教的中国人是否还能参加祭孔祭祖等仪式，另一个则牵涉到“西方人如何把神和其他精神现实的概念翻译成中文的问题”，也就是语言或术语问题[3]。由此可见，西方有关中国

① 参见 Jürgen Habermas, “Hermeneutic and Analytic Philosophy. Two Complementary Versions of the Linguistic Turn?” in Anthony O'Hear (ed.), *German philosophy since Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); Richard M. Rorty (ed.), *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method* (Chicago: University of Chicago Press, 1992); Cristina Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, trans. José Medina (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1999).

② 罗光《教廷与中国使节史》(台北:传记文学出版社,1969 年)记叙了礼仪之争的历史，尤其对康熙与罗马教廷的关系讨论甚详。李天纲《中国礼仪之争》(上海:上海古籍出版社,1998 年)发掘国内外保存的有关汉语文献，对罗光所著多有补充，是目前以中文论述礼仪之争最有分量的著作。

③ George Minamiki, *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times* (Chicago: Loyola University Press, 1985), p. 9.

文化和中国语言的看法,从一开始就是紧密关联的。

17、18世纪那场争论不仅在当时促进了西方对中国的了解,其中一些重要问题直到今天,仍然是西方人谈论东方文化一些基本观念的来源,对西方汉学有深刻的影响。当时传教士各派中反对利玛窦和耶稣会"适应策略"的人,认为这种策略有失基督教教义的纯洁,模糊了基督教与中国异教文化之间的根本差别。他们区别中西文化,认为天主、上帝等中文字不可能表达基督教神的精神观念,从而建立起中西文化非此即彼的对立。例如龙华民就说:"中国人隐秘的哲学是纯粹的物质主义",因为他们"从来没有认识过不同于物质的精神实体"。另一个教士熊三拔也说:"中国人从未认识到不同于物质的精神实体……所以他们也从未认识上帝、天使或理性的灵魂。"[①]法国汉学家谢和耐在他研究基督教中国传教史的著作中,也基本赞同这类看法。他批评利玛窦和其他耶稣会教士在中国儒家经典里寻找符合基督教观念的成分,实在是误解非西方文化,不知道儒家文化影响下的中国与基督教的西方完全不同。谢和耐进一步把基督教与中国文化之间的差异推到最根本的语言和思维方式的层次,认为"这不仅是不同知识传统的差异,而且更是不同思想范畴和思维模式的差异"[②]。"思维模式"是由语言表现出来的,所以中西文化的差异归根到底便是中西语言上的

17、18世纪那场争论不仅在当时促进了西方对中国的了解,其中一些重要问题直到今天,仍然是西方人谈论东方文化一些基本观念的来源,对西方汉学有深刻的影响。当时传教士各派中反对利玛窦和耶稣会"适应策略"的人,认为这种策略有失基督教教义的纯洁,模糊了基督教与中国异教文化之间的根本差别。他们区别中西文化,认为天主、上帝等中文字不可能表达基督教神的精神观念,从而建立起中西文化非此即彼的对立。

① 引自 Jacques Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, trans. Janet Lloyd (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 203.

② Ibid., p. 3.

谢和耐认为,中文缺少语法观念正体现出中国思维模式缺乏超越和精神的范畴,所以中国哲学也相应缺少本体存在的观念。于是他总结说:“存在的概念,那种超越现象而永恒不变的实在意义上的存在,也许在中国人就是比较难以构想的。”

谢和耐往往把中国与希腊思想相比较,作出二者彼此对立的结论。他认为不仅中文没有语法,而且中国思维也缺少逻辑,因为“逻辑来自于希腊的逻各斯”。

差异,尤其可以归结为中文在表达抽象概念以及超越性和精神性范畴的困难。谢和耐宣称说:“全世界所有语言里,中国语言格外特别,既没有按照词法来加以系统区分的语法范畴,也没有任何东西来把动词区别于形容词,把副词区别于补语,把主语区别于定语。”他认为,中文缺少语法观念正体现出中国思维模式缺乏超越和精神的范畴,所以中国哲学也相应缺少本体存在的观念。于是他总结说:“存在的概念,那种超越现象而永恒不变的实在意义上的存在,也许在中国人就是比较难以构想的。”①

在《中国语言与外国思想》一文里,另一位汉学家赖特讨论了传教士在语言和翻译方面遇到的困难,认为究其原因,乃是“在表达抽象概念和一般类别或性质这方面,中国人的资源相对贫乏”②。谢和耐则认为基督教在中国不可能成功,在最根本的意义上,正可以归结为中文在表达抽象概念上的困难,即“把希腊、拉丁或梵文这类有屈折变化的语言所形成的概念翻译成中文时”,必不可免令人尴尬的失败。谢和耐往往把中国与希腊思想相比较,作出二者彼此对立的结论。他认为不仅中文没有语法,而且中国思维也缺少逻辑,因为“逻辑来自于希腊的逻各斯”③。

---

① 引自 Jacques Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, trans. Janet Lloyd (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 203, 241.

② Arthur F. Wright, “The Chinese Language and Foreign Ideas”, in *Studies in Chinese Thought*, ed. Wright (Chicago: University of Chicago Press, 1953), p. 287.

③ Gernet, *China and the Christian Impact*, p. 239.

他最后得出结论，认为中西语言的对比证明，“印欧语言的结构帮助希腊世界——后来则帮助基督教的世界——建立起超越性永恒现实的概念，而这和那仅仅由感官感知的、瞬息即逝的现实是完全不同的。”①

对中国思维和语言的这类看法，在一些汉学著作里颇为常见。如果中国语言确实不能通过符号和意象表达抽象概念，那由此就只能得出一个结论，即中文只能指向其语言符号所指的东西，只能按照字面去理解其含义，而不可能超出字面而指向另一层意义，即抽象的、精神的和超越性的意义。这一基本预设产生了一些意义重大的结果，在西方形成了有关中国文学的一种独特观念，即认为中国文学与西方凭想象虚构出来的文学恰恰相反。要能超越，就必须先有一定的距离或差异，而所谓中国文学没有超越性，其原因据说是从中国人的观点看来，宇宙间一切自然现象都天衣无缝地连在一起，中国的文字和文学正是这宇宙的一个有机部分，而不是与之分隔开来的人为任意的创造，不是从外面隔着一定本体和审美的距离来模仿自然。汉学家斯蒂芬·欧文(Stephen Owen，或译宇文所安)对中国传统中文学与现实世界之关系，正是抱这样的看法。他在讨论中国诗和诗学理论的一本书里说：“在这秩序井然的宇宙之中，为文学定位的术语是文”②。他把刘勰《文心雕龙》开篇一段话加以发挥，认为

如果中国语言确实不能通过符号和意象表达抽象概念，那由此就只能得出一个结论，即中文只能指向其语言符号所指的东西，只能按照字面去理解其含义，而不可能超出字面而指向另一层意义，即抽象的、精神的和超越性的意义。这一基本预设产生了一些意义重大的结果，在西方形成了有关中国文学的一种独特观念，即认为中国文学与西方凭想象虚构出来的文学恰恰相反。

① Gernet, *China and the Christian Impact*, p. 244.

② Stephen Owen, *Traditional Chinese Poetry and Poetics: Omen of the World* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985), p. 18.

文或者“审美图形”是自然万物的最终实现或“显现”,万物都是通过文才具有形体,变得可见而且可知。欧文接下去说:

一切现象都有在“文”当中显现的内在趋势,而其显现是为了变得可知、可感;只有人心才具有知与感的能力,而在那过程中,文乃是外在的形式。因此,文学是一个普遍显现过程的最终体现,是其充分实现了的形式……只要视觉艺术仅仅模仿自然的“文”,它们就要受到柏拉图的批判,认为艺术是二等(甚至三等)的现象。可是在这一表述中,文学并不真是模仿,而是一显现过程的最后阶段;作者也不是在“再现”外部世界,而不过是世界自我实现过程最后阶段的中介而已。①

在欧文这一表述中,作为中国文字或文学的文并不是人类模仿自然的一种发明,因为文本身就是自然或宇宙的一部分。这样一来,中国文学立即就和作为模仿和再现的西方文学区别开了,中国文学成了自然显现过程的最终产物,成了万物得以可知可见的形式,而且这整个过程纯乎自然,就像水凝结为冰那样。中国诗人作为“世界自我实现过程最后阶段的中介”,就成了自然或世界在文或“审美图形”中达于自我实现的手段或渠道。按欧文的说法,不仅文学作品无须诗人有意识的努力就可以自

在欧文这一表述中,作为中国文字或文学的文并不是人类模仿自然的一种发明,因为文本身就是自然或宇宙的一部分。这样一来,中国文学立即就和作为模仿和再现的西方文学区别开了,中国文学成了自然显现过程的最终产物,成了万物得以可知可见的形式,而且这整个过程纯乎自然,就像水凝结为冰那样。

① Stephen Owen, *Traditional Chinese Poetry and Poetics: Omen of the World* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985), p. 20.

然形成，而且构成文学本文的基本成分即中国的文字，也“本身就是自然的”①。西方诗人模仿造物者上帝，可以从无到有凭空创造出一个虚构的世界，中国诗人则只是“参加到现存的自然中”，他们关注的不是虚构出美而不真的事物，而是“把内在的经验或外在的感受真实地呈现出来”。因此，中国诗乃是一“非创造的世界”，中国诗人也都像孔子那样“述而不作”②。

西方诗人模仿造物者上帝，可以从无到有凭空创造出一个虚构的世界，中国诗人则只是“参加到现存的自然中”，他们关注的不是虚构出美而不真的事物，而是“把内在的经验或外在的感受真实地呈现出来”。因此，中国诗乃是一“非创造的世界”，中国诗人也都像孔子那样“述而不作”。

余宝琳讨论中国诗的意象，也把类似观念作为立论的基础。她认为西方文学是行动的模仿，中国文学则是“诗人对周围世界直接反应的记录，而且诗人自己就是那个世界不可分离的一部分”。中国诗人并不辨识“真的现实和具体现实之区别，或者具体现实和文学作品之区别，这类区别固然曾引起某些责难，但也使创造和虚构得以可能，使诗人有可能重复上天造物主的创造活动”③。换言之，中国文化既没有也无法识别“断层”或“基本的、本体意义上的二元论”，由这样一个传统产生出来的诗，也就和现实世界完全紧密相联，毫无间隙。然而中国诗虽说不受柏拉图式的批判，不会被指责为与真理隔了三层，但同时也不能不承认自己没有创造力，没有虚构和想象的经营。

中国诗虽说不受柏拉图式的批判，不会被指责为与真理隔了三层，但同时也不能不承认自己没有创造力，没有虚构和想象的经营。

比喻和虚构是西方文学的基本特点，而一旦认为中

① Stephen Owen, *Traditional Chinese Poetry and Poetics: Omen of the World* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985), p. 20.

② Ibid., p. 84.

③ Pauline R. Yu, *The Reading of Imagery in the Chinese Poetic Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1987), p. 35.

以这种"一元论"的观点看来,中国诗只是对现实世界的"直接反应",其意义只能指向当时当地,而不能指向任何超越性的、富有寓意的"其他东西"。

国传统完全是一元的,语言和语言所指涉的东西完全不可分,那么中国文学里也就不可能有比喻和虚构。如果中国语言或者文本身就是自然,中国诗人又怎么能创作出虚构的、不真实的、与自然保持一定距离的作品呢?以这种"一元论"的观点看来,中国诗只是对现实世界的"直接反应",其意义只能指向当时当地,而不能指向任何超越性的、富有寓意的"其他东西"。欧文由此提出有关中国文学的一系列"命题",其中首要的一条便是:

> 中国文学传统往往不把一首诗看成是虚构的,它的陈述也被认为是完全真实的。诗的意义不通过比喻表达,即文本语言不指向超越字面的其他东西。相反,展现在诗人面前的是一个经验的世界,而他所做的就是把它显现出来。①

这样的命题对具体的文学批评颇能产生引导作用,欧文就以此为基础,对比西方读者阅读华兹华斯(William Wordsworth)一首诗和中国读者读一首杜诗的感受,认为他们对诗歌体裁本身就有根本不同的预设。华兹华斯有一首十四行诗描绘他在 1802 年 9 月 3 日黎明时分,在威斯敏斯特桥上看到的伦敦城景色,但欧文认为,不管华兹华斯如何具体描绘伦敦,他所写是否真是他在那特定时间地点所见的实景,却并不重要。欧文说:"诗的语言并不指向历史现实中那个有无穷具体性的伦敦",而是"引

① Owen, *Traditional Chinese Poetry and Poetics: Omen of the World*, p. 34. 欧文在坚持中国诗歌之非虚构性的同时,也承认在某些下属的分类中,尤其在乐府诗中,存在一定程度的比喻性或虚构性。见引书页 53 及页 292—293 一段长注。

我们到别的某种东西,晓示某种意义,而泰晤士河上究竟有几条船,与这些意义是完全不相干的"①。西方诗人关心的不是历史的具体性,而是超越历史之外的普遍意义,西方读者身受同样的教化,也把诗歌看成一种虚构,于是诗中的伦敦与真实历史中的伦敦,就完全是不同的东西。再看杜甫的《旅夜书怀》诗:"细草微风岸,危樯独夜舟。星垂平野阔,月涌大江流。名岂文章著,官应老病休。飘零何所似?天地一沙鸥。"在欧文看来,这样的诗"并非虚构:这是记叙某一历史时刻中的经历,是一种独特的事实陈述,记录一个人的意识如何与现实世界相遇,又如何对之作出理解与反应"②。欧文通过以上例子想要证明,中国与西方传统的文化差异最终表现为一系列的二元对立:西方虚构,中国真实;西方具创造性,中国具自然性;西方关注普遍性,中国关注具体性;西方有比喻、超越的意义,中国有字面、历史的意义,如此等等。

欧文想要证明,中国与西方传统的文化差异最终表现为一系列的二元对立:西方虚构,中国真实;西方具创造性,中国具自然性;西方关注普遍性,中国关注具体性;西方有比喻、超越的意义,中国有字面、历史的意义,如此等等。

这种对文化差异的强调不能不使人想起17世纪时利玛窦与其在天主教会中对手的争论,尽管现在的历史环境和强调文化差异的动机与当时已经全然不同。在17世纪有关宗教礼仪的争辩中,坚持教义纯洁的正统派认定中国人为异教徒,所以中国语言不可能表达西方启示宗教中上帝及神圣超越性的观念;但现代强调东西文化差异的人,却往往把他们认为具有中国特色的东西视为

① Owen, *Traditional Chinese Poetry and Poetics: Omen of the World*, p. 14.

② Ibid., p. 15.

无论是历史上的宗教礼仪之争还是今天的文化差异说，其立论基础都是一系列的二元对立：自然对文明、具体对普遍、具象对抽象等等。

独特，加以珍视。但无论是历史上的宗教礼仪之争还是今天的文化差异说，其立论基础都是一系列的二元对立：自然对文明、具体对普遍、具象对抽象等等。正如对中西比较颇有研究的美国学者苏源熙所言，这些二元对立无非是“始自传教士时代欧洲汉学所争执的一个老问题在现代新的翻版，是把那种争执翻译成了文学批评的语言而已”①。当年那些天主教正统派为了突出文化差异，曾设立过类似的二元对立，他们似乎早已经“预示了我们在前面所见这些文学评论的方法和术语”②。

把文即中国书写文字视为“自然”，在西方乃是一根深蒂固的谬见。

把文即中国书写文字视为“自然”，在西方乃是一根深蒂固的谬见。在传教士时代欧洲汉学发端之时，这一谬见已初现端倪，可是现在汉学家们大多不愿直面这一点。在现代使这谬见名声广远者，乃是费诺罗萨(Ernest Fenollosa)《作为诗歌媒介的中国文字》那本小册子，经过庞德(Ezra Pound)编辑出版，那小册子的影响却并不小。此书出于一个外行人之手，有很多猜测的成分，但也极富创意。费诺罗萨在书中盛赞中国文字的具体物质性，说它可以唤起自然事物的意象，是一种图画式文字，因此作为诗歌媒介，中国文字比西方抽象的字母文字要优越得多。他还声称，用方块汉字写成的中国诗其实是“关于自然运作的速记式图画”，我们读这种图画文字时，“似乎并不在数弄概念，而是在观看事物如何实现自己的

费诺罗萨在书中盛赞中国文字的具体物质性，说它可以唤起自然事物的意象，是一种图画式文字，因此作为诗歌媒介，中国文字比西方抽象的字母文字要优越得多。

① Haun Saussy, *The Problem of a Chinese Aesthetic* (Stanford: Stanford University Press, 1993), p. 36.

② Ibid., p. 36.

命运"①。这种说法充分表达了那个由来已久的观念，认为西方文字是抽象的，是在人的头脑里任意创造的，而中国文字却是自然的，由事物本身构成。庞德以这富有创意的误读为基础，建立起他的意象派诗学，费诺罗萨对中国文字的看法，也由此对现代英美诗歌发生了巨大影响。庞德一面读费诺罗萨的论文，一面重译其中的一些中国诗，他意识到这种中国文字观隐含了一种全新的诗学方法。正如拉斯洛·格芬所说，费诺罗萨的文章为一种新的美学即庞德所谓意象法奠定了基础，这方法就是"把表面上毫不相关的具体事物并列起来，由它们的相互关系暗示出思想观念"②。戴维·珀金斯更用短短几句话，道出了费诺罗萨对庞德的影响：

庞德一面读费诺罗萨的论文，一面重译其中的一些中国诗，他意识到这种全新的诗学方法。正如拉斯洛·格芬所说，费诺罗萨的文章为一种新的美学即庞德所谓意象法奠定了基础，这方法就是"把表面上毫不相关的具体事物并列起来，由它们的相互关系暗示出思想观念"。

> 看来中国文字从来是具体的。每一个字都是一个意象；一行字就是一连串的意象。庞德一定在想，他怎样才可能在英语中达到同样的效果。一行中国诗无须句法的指引而直接展现意象。费诺罗萨在他的手稿《论中国文字》中指出，自然本身就无须乎语法或句法，因此可以说中国诗就像自然那样进入人的头脑。不管我们怎样解释其方法，中国诗无非是一连串的意象，而且去掉了平常用来连接或解释这类意象那些比较抽象也比较缺乏生气的语言成分，

① Ernest Fenollosa, *The Chinese Written Character as a Medium for Poetry*, ed. Ezra Pound (San Francisco: City Lights, 1969), pp. 8, 9.

② Laszlo Géfin, *Ideogram: History of a Poetic Method* (Austin: University of Texas Press, 1982), p. 27.

所以中国诗能给人迅捷、简约和无穷的意味。[1]

这段话强调的又是中国文字的具体性和自然性，称赞它摆脱语法句法的抽象逻辑，达到完全自然的效果，而费诺罗萨和庞德认为，诗本来就正该如此。就中国文字究竟如何运作而言，费诺罗萨和庞德的理解无疑是大谬不然，但正如格芬所言，那“可能是英语文学中最富成果的误解”[2]。庞德在现代诗中的重要性当然是毋庸置疑的，如果我们从汉学的角度指责他的意象方法，反而显得迂腐了。我要说的不是费诺罗萨和庞德误解了中文，而是说这种误解不仅仅表现外行人的观念，也更是他们把自己对中国语言和中国诗的意愿投射出来的结果，而把中文视为具体自然的文字，不过是西方人的幻想，是一种诗意的理想化。正如乔治·斯坦纳所言，庞德的《中华集》(*Cathay*)之所以吸引人，正在于它吻合并加强了西方人眼中的中国形象，即休·肯纳所谓西方人“发明的中国”。斯坦纳更进一步指出，庞德能成功创造颇有魅力的《中华集》，“并非他或他的读者对中国知之甚多，而恰恰因为他们都同样知之极少”[3]。

我要说的不是费诺罗萨和庞德误解了中文，而是说这种误解不仅仅表现外行人的观念，也更是他们把自己对中国语言和中国诗的意愿投射出来的结果，而把中文视为具体自然的文字，不过是西方人的幻想，是一种诗意的理想化。

---

① David Perkins, *A History of Modern Poetry: From the 1890s to the High Modernist Mode* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976), p. 463.

② Géfin, *Ideogram*, p. 31.

③ George Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation* (Oxford: Oxford University Press, 1975), p. 359. 约瑟夫·利德尔也称费诺罗萨对中国文字的解读是“纯粹西方式的理想化”。见 Joseph Riddel, “‘Neo-Nietzschean Clatter’—Speculation and/on Pound's Poetic Image”, in Ian E. A. Bell (ed.), *Ezra Pound: Tactics for reading* (London: Vision, 1982), p. 211。

费诺罗萨和庞德认为中国文字具有揭示自然与艺术之谜的能力，正是继承了西方一个悠长的批评传统。有学者指出，费诺罗萨出自“美国文艺复兴”的文学背景，尤其深受埃默森影响。他对中文的痴迷“堪与埃默森对埃及象形文字的热衷相提并论：两种文字都是自然的符号，在它们可见的面纱之下，都隐藏着一般人无法解读也不可思议的隐秘宝藏”①。几个世纪以前，利玛窦早说过中国人“采用类似古埃及象形文字那样的表意符号”②。视中文为象形文字，看来在西方相当普遍。维柯就说过，中国人“像古埃及人一样使用象形文字”③。恩斯特·罗伯特·柯蒂斯(Ernst Robert Curtius)告诉我们，15 世纪初以来，西方人文学者就无时不在思索有关象形文字、纹章图案或“无字图画”的问题④。但是直到 1820 年代，扬-弗朗索瓦·香坡里昂(Jean-François Champollion)凭借罗塞塔石刻的双语对照铭文，才成功解读了埃及象形文字，也才使近代人能破解象形文字。香坡里昂的突破标志着

视中文为象形文字，看来在西方相当普遍。维柯就说过，中国人“像古埃及人一样使用象形文字”。恩斯特·罗伯特·柯蒂斯(Ernst Robert Curtius)告诉我们，15 世纪初以来，西方人文学者就无时不在思索有关象形文字、纹章图案或“无字图画”的问题。

① Hwa Yol Jung, “Misreading the Ideogram: From Fenollosa to Derrida and McLuhan,” *Paideuma* 13:2 (1984): 212.

② Matteo Ricci, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci: 1583-1610*, trans. Louis J. Gallagher (New York: Random House, 1953), p. 26.

③ Giambattista Vico, *The New Science*, ed. and trans. Thomas G. Bergin and Max H. Fisch (Ithaca: Cornell University Press, 1976), p. 32.

④ Ernest Robert Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, trans. Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1973), p. 346.

近代埃及学的开始,并深深影响到埃默森及其同时代人,但正如约翰·尔汶(John Irwin)所说,这并没有结束几世纪来人们对象形文字随意幻想式的误读。香坡里昂的发现以科学力量消除了古埃及文字的神秘性,但“仍然无法推翻解读上的玄学派”,这种玄学派继续从基督教的观点出发,追寻人类堕落以前的语言,继续把象形文字视为“自然的语言或自然的符号,即上帝创造出来作精神实体表征那个现象世界的符号”①。

埃默森在文章里写道,诗人“应该把自然用作他的象形文字”,自然“把她所有的造物都作为图画式语言提供给诗人”。费诺罗萨论中国文字的小册子显然重复了这类观点,他曾把中文称为“可见的象形文”。

尽管埃默森对香坡里昂的著作有浓厚兴趣,但由于受斯维登堡神秘主义影响,他对象形文字的理解仍然沿袭了玄学派的观点。他在文章里写道,诗人“应该把自然用作他的象形文字”,自然“把她所有的造物都作为图画式语言提供给诗人”②。费诺罗萨论中国文字的小册子显然重复了这类观点,他曾把中文称为“可见的象形文”③。中国文字和埃及的象形文一样,都成为“象征性的图画”,用费诺罗萨的话说则是自然事物的“速记式图

---

① John T. Irwin, *American Hieroglyphics: The Symbol of the Egyptian Hieroglyphics in the American Renaissance* (New Haven: Yale University Press, 1980), p. 7. 17世纪时,早有人试图证明中文是人类堕落之前最早的自然宗教的语言,参见 John Webb, *An Historical Essay Endeavoring a Probability That the Language of the Empire of China is the Primitive Language* (London: Printed for Nath. Brook, 1669);我对此曾有简略讨论,参见本书第一章。

② Cited in Irwin, *American Hieroglyphics*, p. 11.

③ Fenollosa, *The Chinese Written Character as a Medium for Poetry*, p. 6.

画”，这种关于象形文字的看法可以一直追溯到中世纪时的象征观念，这种观念把自然看作圣维克多·休(Hugh of St. Victor)所谓“上帝用他的手指写成的一部书”①。由此看来，费诺罗萨把中文视为速记式图画，完全可以和基督教讽寓解释的传统相联系，这一传统“把世界的创造看作一套普遍适用的象征词汇之建立”②。因此，从17世纪天主教会中的语言纯粹派到20世纪初的费诺罗萨，把中文或“文”视为自然符号的观点可以说走了一大圈而首尾相接了，因为把中文作为没有语法的速记式图画来欣赏和把中文视为没有逻辑与精神性而贬责，二者之间实在只有一步之遥。就其立论而言，费诺罗萨与天主教语言纯粹派实无大的区别，唯一不同是他们采取的态度，因为语言纯粹派断定中文缺乏精神性而鄙弃之，费诺罗萨则以为中文具有象形的图画性而赞美之。

从17世纪天主教会中的语言纯粹派到20世纪初的费诺罗萨，把中文或“文”视为自然符号的观点可以说走了一大圈而首尾相接了，因为把中文作为没有语法的速记式图画来欣赏和把中文视为没有逻辑与精神性而贬责，二者之间实在只有一步之遥。就其立论而言，费诺罗萨与天主教语言纯粹派实无大的区别，唯一不同是他们采取的态度，因为语言纯粹派断定中文缺乏精神性而鄙弃之，费诺罗萨则以为中文具有象形的图画性而赞美之。

汉学家们自然明白其中的是非曲直。刘若愚在他那

---

① Umberto Eco, *Art and Beauty in the Middle Ages*, trans. Hugh Bredin (New Haven: Yale University Press, 1973), p. 57. 柯蒂斯也强调这种象征观念起源于中世纪：“说文艺复兴是抖落了发黄的羊皮纸上的灰尘，重新阅读自然或世界之书，这已成为一般人历史观念中一种颇为流行的陈词滥调。但这一比喻本身却来自于中世纪。”(见 Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, p. 319)关于象形文字的玄学解读与“自然之书”观点之间的密切关系，参见 Irwin, *American Hieroglyphics*, pp. 20, 25, 28。

② Angus Fletcher, *Allegory: The Theory of a Symbolic Mode* (Ithaca: Cornell University Press, 1964), p. 130. 弗莱切尔进一步说：“17世纪当埃及象形文字的解读成为一个众人关心的问题时，人们都普遍认定自然界本身构造出一套宇宙的象征词汇。”见所引书页130，注105。

刘若愚阐明中文造字的六书，指出大部分汉字都不是象形文字，而“包含一个语音成分”。这就是说，把中文视为“自然运作的速记式图画”只是一种误读，而由于大部分汉字都包含表音的成分，证明中西语言文字的情形相当复杂，我们便不能用自然符号与人为符号、拼音文字与非拼音文字这样简单的对立来谈论二者的差别。

本简明有用的《中国诗歌艺术》一书中，开门见山就驳斥了费诺罗萨所谓“所有中文字都是象形文字或表意文字”的说法，指明这是一种有“严重误导作用”的“谬见”①。刘若愚阐明中文造字的六书，指出大部分汉字都不是象形文字，而“包含一个语音成分”②。这就是说，把中文视为“自然运作的速记式图画”只是一种误读，而由于大部分汉字都包含表音的成分，证明中西语言文字的情形相当复杂，我们便不能用自然符号与人为符号、拼音文字与非拼音文字这样简单的对立来谈论二者的差别。不过《中国诗歌艺术》初版于 1962 年，二十五年后在他最后的一本书里，刘若愚却改变了看法，并像欧文那样引用刘勰的话，认为“人文(文字或文学)对应于自然之文(图纹或结构，如星座、地形构造、动物的皮毛花纹等)，两者都是宇宙之道的显现”③。在这本书里，他把中文与西方语言截然分开，并赞许费诺罗萨和庞德“直觉到中国的文字在西方逻各斯中心主义之外，提供了另一种选择”。刘若愚当然意识到这一评价与他从前对费诺罗萨和庞德的批评大相径庭，但他坚称这与他在《中国诗歌艺术》中所说的话“并无矛盾”，只不过“由于环境的改变，在强调重点上有所不同而已”④。这

---

① James J. Y. Liu, *The Art of Chinese Poetry* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), p. 3.

② Ibid., p. 6.

③ James J. Y. Liu, *Language-Paradox-Poetics: A Chinese Perspective*, ed. Richard John Lynn (Princeton: Princeton University Press, 1988), p. 18.

④ Ibid., p. 20.

样的不同确实反映了他写作环境的改变，这写作环境深受现代文学理论尤其是解构主义的影响。德里达宣称非拼音的中文或日文提供了"在一切逻各斯中心主义之外发展起来的文明的有力证据"，更高度赞扬费诺罗萨和庞德创立了注重意象的诗学，认为那"与马拉美的诗学一起，是对根深蒂固的西方传统的第一次突破"①。正是这种环境使文化相对主义及其对文化差异的强调，对跨文化理解的怀疑，成为当前占主导地位的模式。连刘若愚这样精明的学者也挡不住诱惑，不禁要为中文赢得差异(différance)的象征这个荣誉，足见相对主义模式影响之巨。中文或"文"就这样被说成一个由事物本身构成的自然符号系统，相对于约定性的、抽象的、语音中心主义和逻各斯中心主义的西方文字，中文代表着在文化上具有异国情调的"他者"；这就为文学与文化研究中各种各样的二元对立奠定了基础，使人们把文化看作完全自我封闭的整体，具有独特的个性色彩，可以与其他文化清楚地区别开来。

中文或"文"就这样被说成一个由事物本身构成的自然符号系统，相对于约定性的、抽象的、语音中心主义和逻各斯中心主义的西方文字，中文代表着在文化上具有异国情调的"他者"；这就为文学与文化研究中各种各样的二元对立奠定了基础，使人们把文化看作完全自我封闭的整体，具有独特的个性色彩，可以与其他文化清楚地区别开来。

法国学者弗朗索瓦·于连在《含蓄的价值》一书中，以大量篇幅谈论中国诗学，这是把中国文学视为他所谓"文化间异者"，即相对于西方传统之文化上他者的又一个例子。于连提倡"求异的比较主义"，认为西方汉学的出发点，即把中国传统视为他者来研究的出发点，从来就

① Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), pp. 90, 92. 我对此曾作过较详细的讨论，参见拙著《道与逻各斯》，冯川译(成都:四川人民出版社，1998年)。

汉学研究还没有开始就已预先设定了目的，那就是寻求差异，肯定文化的独特性，突出“文化间异者”，以便在对立比照之中确认自身的定位。

于连把刘勰阐发的中国“文”的观念与希腊的再现或模仿观念相对比，认为这两个传统各自做出了不同的选择：“要么是诗歌‘模仿’自然（古典西方便是如此），通过模仿‘回归’那个与独特的艺术相对立的世界（艺术将自然秩序作为客体，于是

是“回到自我”，即通过区别于中国这个他者来认识西方的自我，好像变一个角度，从外部来观察自我。虽然西方意识在这样的“角度变换”中可能脱离开中心，但也由此得以“用新的眼光看待自身的问题、自身的传统及其动力”。于连进一步宣称：“西方汉学家完全有资格做一个西方的发现者；他的汉学知识也因此可以成为他新的工具”①。于是汉学研究还没有开始就已预先设定了目的，那就是寻求差异，肯定文化的独特性，突出“文化间异者”，以便在对立比照之中确认自身的定位。

于连把中国的文视为自然符号，拿它来与西方作为自然之模仿的文学相对比，并且也在刘勰的《文心雕龙》中寻找依据。于连认为，刘勰能成功地把文字和文学的发端融合在整个宇宙生成或显现的过程中，全在他利用了文这个字丰富的多义性：文不独指人为的设计，而首先指在自然中展现的形状与图案。刘勰的讨论“充分肯定了文学之文的具体性，但也很自觉地叙述了天文与人文先后生成的关系，并由此突显出把文学作品与宇宙生成联系起来那种有效的互补性”②。这样强调中国的文与宇宙自然的关联，不禁使我们想起前面讨论过的类似观念。于连把刘勰阐发的中国“文”的观念与希腊的再现或模仿观念相对比，认为这两个传统各自做出了不同的选择：

① François Jullien, *La Valeur allusive: Des catégories originales de l'interprétation poétique dans la tradition chinoise (Contribution à une réflexion sur l'altérité interculturelle)* (Paris: École française d'Extrême-Orient, 1985), p. 8, see also pp. 11—12.

② Ibid., p. 35.

"要么是诗歌'模仿'自然(古典西方便是如此),通过模仿'回归'那个与独特的艺术相对立的世界(艺术将自然秩序作为客体,于是艺术一出现就与自然分离开来);要么是自然秩序本身已经是'艺术',并由此为文学作品的独特发展提供先例"[1]。中国传统做的是第二种选择,所以人与自然融合成一个完整的象征网络,文学作品也就不是人为的独创而与自然秩序相分离。于是"诗在没有人的意识作为主体的干预之下,就早已经编织就绪;或者说,主体意识从一开始便已溶入与自然交相作用的过程,使全部世俗现实顿时生动起来,互相影响。"[2]于连最后的结论和欧文对刘勰的解读差不多,也是宣称文或中国文学与西方的模仿截然不同,不是人的创造,而是自然或自然显现过程不可分割的一部分,中国诗早已存在于大自然之中,就好像海边的一粒卵石或一扇贝壳,诗人无须什么主体意识的干扰,只要把它轻轻拾起来就可以了。

艺术一出现就与自然分离开来);要么是自然秩序本身已经是'艺术',并由此为文学作品的独特发展提供先例"。

于连最后的结论和欧文对刘勰的解读差不多,也是宣称文或中国文学与西方的模仿截然不同,不是人的创造,而是自然或自然显现过程不可分割的一部分,中国诗早已存在于大自然之中,就好像海边的一粒卵石或一扇贝壳,诗人无须什么主体意识的干扰,只要把它轻轻拾起来就可以了。

于连在他的另几本书里,继续论证中国文化根本的相异性。他在《迂回与进入》中又一次宣称,由于中国在语言和历史上都与西方根本不同,所以它可以"提供一个案例,使我们得以从外部来考虑西方思想,并使我们摆脱我们的返祖现象"。于连继续道:"我并不是说中国完全

---

① François Jullien, *La valeur allusive: Des catégories originales de l'interprétation poétique dans la tradition chinoise* (*Contribution Bune réflexion sur l'altérité interculturelle*) (Paris: École française d'Extrême-Orient, 1985), p. 52.

② Ibid., p. 65.

不同，但至少是非我的他者。”[1]他详细讨论中国人对含蓄的偏好，尤其讨论诗之兴，指明用兴这种手法时，“由于情感的作用，言之此与意之彼相隔甚遥，因为动机强烈，言辞便产生出无尽的言外之意，这也是兴之所以为含蓄的缘故”[2]。所以于连完全承认在中国文学及其阅读中，言与意、本文与评注、语言与解释之间是有距离的。就像荷马史诗的评注者一样，中国注《诗》的儒者经生也要利用作品和意义之间的距离，来证明一些看来淫奔之诗其实完全合乎仁义道德。然而于连立即严格区分希腊的讽寓解释和中国的评注传统：“虽然希腊和中国的评注者基本上面临同样的问题，即由于意识变化，文本含义显得不重要甚至令人难以接受时，如何证明其经典意义。”但是于连认为他们解决问题的方式却根本不同：“希腊人挽救此含义的办法，是把它投射到一个精神的层面，而中国人却是在其中看出历史的例证。”[3]这种说法不禁使人想起我们上面讨论过在礼仪之争中，龙华民等人所见的中西之别，因为于连所作的区分也是物质与精神、具体与抽象、内在与超越等分别。

于连严格区分希腊的讽寓解释和中国的评注传统：“虽然希腊和中国的评注者基本上面临同样的问题，即由于意识变化，文本含义显得不重要甚至令人难以接受时，如何证明其经典意义。”但是于连认为他们解决问题的方式却根本不同：“希腊人挽救此含义的办法，是把它投射到一个精神的层面，而中国人却是在其中看出历史的例证。”

于连近年的一部著作，*Penser d'un Dehors* (*la Chine*)，即《从外部(中国)来思考》，全面阐发了他对中国和中国文化各方面的看法。此书的形式是由蒂厄里·玛歇斯(Thierry Marchaisse)发问，于连作答，这一系列问答

---

① Jullien, *Detour and Access: Strategies of Meaning in China and Greece*, trans. Sophie Hawkes (New York: Zone Books, 2000), p. 9.

② Ibid., p. 155.

③ Ibid., p. 169.

的确重新提出了我们在礼仪之争当中见到的一些老问题，例如："中国人对存在、对上帝和对自由三者无所谓的态度。"[①]此书标题《从外部(中国)来思考》已经道破了于连持论之大概，即中国在地理和文化上都与欧洲相距遥远，可以为观察欧洲人的自我提供一面有魔力的镜子。于连说："如果我们真要'走出希腊'，要寻求适当的支持和角度，那么除了所谓'走向中国'而外，我还真看不出有什么别的航道可走。大致说来，既要有大量文字记载，又要在语言和历史承传方面与欧洲根本不同的文明，中国便是唯一的例子。"于连发挥福柯以远东为非欧洲的想法，认为："严格说来，非欧洲就是中国，而不可能是其他任何地方。"[②]所以从《含蓄的价值》到《从外部(中国)来思考》，于连一直在论证中西文学和文化的基本差异，而他的论证往往建立在他对文之性质，即对中国语言和中国文学基本特色的理解之上。

此书标题《从外部(中国)来思考》已经道破了于连持论之大概，即中国在地理和文化上都与欧洲相距遥远，可以为观察欧洲人的自我提供一面有魔力的镜子。

于连发挥福柯以远东为非欧洲的想法，认为："严格说来，非欧洲就是中国，而不可能是其他任何地方。"所以从《含蓄的价值》到《从外部(中国)来思考》，于连一直在论证中西文学和文化的基本差异，而他的论证往往建立在他对文之性质，即对中国语言和中国文学基本特色的理解之上。

但究竟什么是中国的文？我们究竟该怎样理解刘勰《文心雕龙》开篇的论述[③]？作于一千五百年前这部批评名著，体大而虑周，系统讨论了中国古代各种不同文体，而且不局限于狭义的文学范围。刘勰为了尽量突出文的

① Jullien et Thierry Marchaisse, *Penser d'un Dehors: Entretiens d'Extrême-Occident* (Paris: Éditions du Seuil, 2000), p. 264.

② Ibid., p. 39.

③ 许慎《说文解字》释文为"错画也"。王筠《说文句读》进一步说："错者，交错也。交错而画之，乃成文也。《易·系辞》：'物相杂，故曰文。'错斯杂矣。"见四卷本《说文句读》(上海：上海古籍出版社，1983年)卷二，页1210。

刘勰为了尽量突出文的地位和重要性，便充分利用文这个字的多义性，把文学写作与现象世界中各种各样的图案和造型相联系，从而使人造之文与宇宙之道的自然显现神秘地联在一起，而道乃万物之源和统率一切之理。

刘勰赋予文以宇宙的起源时，就不仅使文具有从自然借来的权威，大大拓宽文的概念范围，而且也把自然万物都归在人类创造的规律与秩序之下，遵从由古代圣贤之文为范例的人为的形式与构造。

地位和重要性，便充分利用文这个字的多义性，把文学写作与现象世界中各种各样的图案和造型相联系，从而使人造之文与宇宙之道的自然显现神秘地联在一起，而道乃万物之源和统率一切之理。刘勰开宗明义便说：

> 文之为德也大矣，与天地并生者何哉？夫玄黄色杂，方圆体分，日月迭壁，以垂丽天之象；山川焕绮，以铺理地之形：此盖道之文也。仰观吐曜，俯察含章，高卑定位，故两仪既生矣。惟人参之，性灵所钟，是谓三才。为五行之秀，实天地之心。心生而言立，言立而文明，自然之道也。①

视天地为两极，人与之并称三才，这一说法源自汉儒对《易经》的评注。刘勰的宇宙观和文学起源论吸取这些汉儒评注，把文字之文和自然事物的图形结构或任何可见形状之文，都并为一谈，所以王元化在《文心雕龙讲疏》中批评刘勰说："他的宇宙构成论和文学起源论都采取了极其混乱的形式。"②刘勰此处之所以混乱，是因为他把人文与自然混为一谈，不过我们也可以说这种混乱是作者有意为之，因为他赋予文以宇宙的起源时，就不仅使文具有从自然借来的权威，大大拓宽文的概念范围，而且也把自然万物都归在人类创造的规律与秩序之下，遵从由古代圣贤之文为范例的**人为**的形式与构造。刘勰讨论道，也混合了两种不同的观点，一种是来自《老子》那

---

① 周振甫《文心雕龙注释·原道》（北京：人民文学出版社，1981年），页1。

② 王元化《文心雕龙讲疏》（上海：上海古籍出版社，1992年），页60。

种无为之道，完全不管人的悲欢而自在自为之道，另一种则来自《易经》评注，更多强调天意以及圣人的中介作用，强调天意是通过圣人的功业来实现。刘勰将老庄的道家思想与《易经》评注中的儒家思想融为一体，这种做法正是他那个时代综合不同传统、不同观念的风气。许多学者都指出，虽然刘勰曾长期奉佛，但《文心》之作却是受儒家思想指导①。这就是说，刘勰心中的天平最后仍然倾向于人文而非自然之文，而万物能够显现为人所认识的图像，也正是因为它们体现了大道生成之宇宙作为一整体秩序的意义。于是天地、山河、花草、鸟兽以及整个自然万物都成了一个巨大的文本，上面好像刻着天然形成的铭文。

然而，如果说刘勰视自然为文之起源，视文为自然显现之形式，如果说他把自然形状视为一种文字和精心构造的图案，那么他这种观点在一定程度上说来，不是正可以与中世纪和文艺复兴时代西方著述中常见的所谓"自然之书"的观念(Book of Nature)相比吗？西方文学中常见的这个主题，柯蒂斯曾举出过大量例证，并有十分精辟的评论，我想引用几句他对西班牙戏剧家和诗人卡尔德隆(Calderón de la Barca)的评论："这里也是每样事物都在书写：太阳在宇宙空间书写，船写在海的波涛上，鸟儿在风做成的纸卷上书写，遭遇船难的人有时写在天空蔚蓝的纸面上，有时又写在海边的沙滩上。彩虹由鹅毛笔

如果说刘勰视自然为文之起源，视文为自然显现之形式，如果说他把自然形状视为一种文字和精心构造的图案，那么他这种观点在一定程度上说来，不是正可以与中世纪和文艺复兴时代西方著述中常见的所谓"自然之书"的观念(Book of Nature)相比吗？

① 参见王运熙、杨明《魏晋南北朝文学批评史》(上海：上海古籍出版社，1992年)，页344。

一挥而就，睡眠是一幅速写，死亡则是生命的签名。”整个宇宙在卡尔德隆笔下就是一本大书：“天穹是由十一页宝蓝石书页（指星球）装订起来的一部书。”①假如柯蒂斯知道中国的刘勰，他也许不会反对我们从《文心雕龙》里再摘引几个例子吧。刘勰说：“傍及万品，动植皆文；龙凤以藻绘呈瑞，虎豹以炳蔚凝姿。云霞雕色，有踰画工之妙；草木贲华，无待锦匠之奇。”②从这种宇宙之文的观点看来，诚如欧文所言，文或曰中国文字的确“本身就是自然的。文字不是神灵创造或历史演变而来，不是人为任意的符号，而是由观察世界得来的”③。

自然文字或自然即为文字的观念，很难说是西方所无而中国独具的特点，因为至少在近代语文学和语言学建立起来之前，西方文字本身也曾被视为自然符号系统。

然而自然文字或自然即为文字的观念，很难说是西方所无而中国独具的特点，因为至少在近代语文学和语言学建立起来之前，西方文字本身也曾被视为自然符号系统。福柯讨论文艺复兴时期自然之书的观念，就说：“语言在16世纪其粗糙的状态中，尚未形成一个人为的系统；它存在在世界里，形成世界的一部分。”自然之书的比喻把自然与文字的关系颠倒了过来，把一个文化概念转变为一种自然现象，“迫使语言居住在世界之中，住在草木虫石和鸟兽之中”④。福柯把自然之书描述成一种心像，但见“世界的表面布满了各种文饰、符号、密码和奥秘

① Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, p. 344.

② 周振甫《文心雕龙注释·原道》，页1。

③ Owen, *Traditional Chinese Poetry and Poetics*, p. 20.

④ Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Vintage, 1973), p. 35.

莫测的词句——写满了‘象形文字’”，宇宙就像“一本摊开的大书，上面有密密层层书写的符号，每一页都满是纠结在一起的奇怪图形，有时还互相重复”[①]。福柯认为从这一角度看来，西方语言也应该“作为自然之物来研究。像动物、植物或星辰一样，语言的成分也有它们的近似、便利的法则，它们必然的模拟性”，这倒使人想起欧文对中国之文的评论[②]。由此可见，尽管有中西文化背景的差异，中国古人和 18 世纪以前的西方人都曾把语言的起源追溯到一个遥远、模糊、被神话传说包裹着的远古时代，都把语言的创造归功于一种超自然或者神灵的力量，它或者是神秘的道，或者是作为逻各斯的人格化的上帝，它们都赋予自然以意义。正如恩斯特·卡西列所说：“神话、语言和艺术一开始是个具体的、浑然不分的整体，以后才渐渐分裂成这样三种独立的精神创造模式。”[③]

尽管有中西文化背景的差异，中国古人和 18 世纪以前的西方人都曾把语言的起源追溯到一个遥远、模糊、被神话传说包裹着的远古时代，都把语言的创造归功于一种超自然或者神灵的力量，它或者是神秘的道，或者是作为逻各斯的人格化的上帝，它们都赋予自然以意义。

但是，以为自然之书以及处于粗糙状态中的历史和物质性的语言代表一种前现代神话式的认识要素，以为这种认识要素是 16 世纪以前的思想状态，与 17 世纪以后的科学思想完全不同，似乎到 17 世纪这旧传统就突然

① Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Vintage, 1973), p. 27.

② Ibid. p. 35. 我们可以把这种语言观——即语言是自然的扩展，语言通过近似和模拟来达意——与欧文对模拟和中文类(他翻译为“自然分类”(natural category))的讨论相比较。参见 Owen, *Traditional Chinese Poetry and Poetics*, pp. 18, 61, 294。

③ Ernst Cassirer, *Language and Myth*, trans. Susanne K. Langer (New York: Harper, 1946), p. 98.

断裂,被笛卡儿理性主义和牛顿世界观所代表的全新的认识要素、全新的文化符号取而代之,那就实在是过度夸张的误解了。肯·罗宾逊(Ken Robinson)以诙谐的语调说:"西方人感知世界的方式并没有在1619年11月10日突然改变,那一天笛卡儿意识到了数学对人类认识自然世界的重大意义;也没有在1665年秋天在伍尔索普牛顿的花园里突然改变,据说牛顿在那一刻从落下的一只苹果中认识到了特别的天意。"[①]不仅科学与哲学的新思想可以追溯到中世纪和希腊远古,追溯到原子论者和自然哲学家们的思辨推想,追溯到炼丹家和星占学家的技术实验,而且旧的世界观也继续存在并融入新的世界观之中。罗宾逊认为,自然之书是当时很多人都采用的"一个普通意象",但从两种不同的角度可以得到两种不同的书:

不仅科学与哲学的新思想可以追溯到中世纪和希腊远古,追溯到原子论者和自然哲学家们的思辨推想,追溯到炼丹家和星占学家的技术实验,而且旧的世界观也继续存在并融入新的世界观之中。

> 一种从中世纪延续到文艺复兴时期的观点认为,这本书是一整套感应或类似事物的关联网,必须用讽寓式和宗教神秘式的方法去解读它;另一种观点则认为,这本书是用数学的语言写成的,但那不是毕达哥拉斯派和新柏拉图主义数字象征的语言(文艺复兴时代的建筑师们已经以空间形式把那种数字象征具体化,在他们所建造的宫室楼宇中体现天体音乐纯粹的和谐),而是新的数学语言,这种新数学严格区分质与量,并以量为其领域。[②]

---

① T. G. A. Cain and Ken Robinson (eds.), *Into Another Mould: Change and Continuity in English Culture 1625-1700* (London: Routledge, 1992), pp. 86—87.

② Ibid., p. 89.

换言之,自然之书不必一定属于宗教神秘的范畴或词汇,不一定是以语言为创世之初上帝铸造的自然符号那种过时的观念。中国的文的概念也同样如此,其内涵远远超出刘勰在《文心雕龙》开篇所作的宇宙起源论的理解,并且在刘勰之前的魏晋时期,就早已被用来特指作为写作艺术的文学。

自然之书不必一定属于宗教神秘的范畴或词汇,不一定是以语言为创世之初上帝铸造的自然符号那种过时的观念。中国的文的概念也同样如此,其内涵远远超出刘勰在《文心雕龙》开篇所作的宇宙起源论的理解,并且在刘勰之前的魏晋时期,就早已被用来特指作为写作艺术的文学。

尽管弗朗索瓦·于连一直强调文化差异,他也承认"西方传统对文本与自然秩序之间的模拟联系并不陌生"。他列举柯蒂斯论及自然之书的一些例子,发现这一观念与刘勰对文的论述颇有可比之处,但他接着就指出两个重大差异:其一是自然符号与人为符号两种观念建立的先后"轨迹",因为"西方的模拟是从书(《圣经》)开始,再推想到自然;而在中国,文的概念无疑首先指自然图形,然后才有'图解符号'和'书写文本'的含义"①。差异之二与文化或宗教有点关系,因为于连认为西方的自然之书只是一种"修辞上的同化",其意义"完全在阅读和解释";而在中国,则因为"从来没有天启的神学,所以自然之文可以被看作是一个符号(于是可以对之作占卜式的解读),同时又更多是自然构形一个单纯的效果,具有纯粹审美的价值"②。于连言之凿凿的所谓"轨迹",我很有些怀疑,因为西方观念是否真是从书本推及自然,而在中国,这"轨迹"是否就"颠倒"了过来,从自然构形推演到人为写作,我觉得都很成问题。如果我们把一切词的含

如果我们把一切词的含义追溯到最早的词根,那么很可能它们都会是具体和"自然"的。

① Jullien, *La Valeur allusive*, p. 52.

② Ibid., pp. 52—53.

义追溯到最早的词根，那么很可能它们都会是具体和"自然"的。就以 book(书)为例，据《牛津大辞典》的解释，这是属条顿语系的一个普通词汇，"在词源上通常认为与山毛榉树之名(beech-tree)有关"。如果就词源意义而言，book 乃是人们写字用的山毛榉木板，完全是自然物体，那么"文"的词源意义是"错画"即两笔画交叉起来的符号，就和那些写在树皮上的字一样，都是人为创造的符号。无论刘勰对文有何论述，其为"错画"的基本定义早已见于《说文》，而《说文》不仅早于《文心》，而且就字义的考订而言，也更具权威性。

于连引海德格尔"与一个日本人的谈话"，认为东方的思想观念"一旦转换到西方思想的框架里，一旦用西方语言来表达，就必然被歪曲(*dénaturées* 原意是"失去其自然状态")，变得贫乏"。果真如此，像于连这样的汉学家们著书立说都用法文、德文或英文，而不用中国的古文，岂不是自我否定，极具讽刺意味吗？

至于于连提到的第二个差异，如果他所谓"天启的神学"指的就是基督教神学，我当然同意传统中国的确没有这样一种东西，中文的符号当然也不同于基督教的符号。然而我们似乎无须有高深学养和知识的汉学家来告诉我们，中国在亚洲而不在泰西，中国人用的是中文而不是法文或英文，中国人更不是基督教徒(我们可以不必考虑那些皈依基督教的中国教徒，因为 17 世纪天主教纯粹派早已断言，他们"只是像猴子那样模仿真理")①。于连引海德格尔"与一个日本人的谈话"，认为东方的思想观念"一旦转换到西方思想的框架里，一旦用西方语言来表达，就必然被歪曲(*dénaturées* 原意是"失去其自然状态")，变得贫乏"。果真如此，像于连这

① Antonio de Caballero, alias Sainte-Marie, *Traité sur quelques points importants de la mission de Chine* (Pairs, 1701), p. 105; cited in Gernet, *China and the Christian Impact*, p. 33.

样的汉学家们著书立说都用法文、德文或英文，而不用中国的古文，岂不是自我否定，极具讽刺意味吗？当然，于连会辩解说现代的中国人或日本人也并不比这强，因为现代中国和日本的学者们都已经西化了，而一旦他们“进入了西方概念系统”，他们就往往“过于直接地把从西方借来的范畴套用到自己的文化传统上去”。当他们试图把他们自己文学批评传统中的观念“翻译”成西方影响之下的现代语言时，也往往会“忘记其确切、原来的本意”①。但那些古汉语概念如果真如于连所说，虽同为中文，却无法从古文翻译成现代汉语，那么作为 20 世纪“用西方语言”写作的一位汉学家，他又怎么记得连现代中国人自己都忘记了的那些古代观念“确切、原来的本意”呢？凭什么他可以肯定，他那法国人的记忆倒保留了中国传统的本质呢？我们在这里好像看到那个关于人类丧失天真的著名《圣经》故事又一个新的版本，纯洁的古汉语似乎是人类尚未堕落之前在伊甸园里亚当使用过那种最初的语言，但这语言不幸在堕落的现代中国人之间已经丧失了，而西方的汉学家正徒劳无益地想要把它找回来。这一幅故事画难道不是令人觉得，太明显地带有基督教色彩了吗？

可以肯定的是，天意不是人意，而且在刘勰看来，自然之书那些绚丽的色彩、形象和图案背后，也并没有一个具人形的神或上帝。然而刘勰毕竟也有他宗教神秘主义的一面，例如他说：“人文之元，肇自太极。”又说：

① Jullien, *La Valeur allusive*, p. 10.

“河图孕乎八卦，洛书韫乎九畴，玉版金镂之实，丹文绿牒之华，谁其尸之，神理而已。”[1]也许带中国特色的是，刘勰强调圣人的中心角色，他们亦凡亦圣，只有他们可以洞悉神秘的道，而道的意义也通过他们的文体现出来。所以刘勰说：“道沿圣以垂文，圣因文而明道。”[2]于连也承认，人文一旦产生，就变得极为重要，而文学创作的产生取决于“三个基本条件：作为宇宙和道德整体之道，作为原创作者的圣人（同时也是最典型的作者），以及作为原创文本的经典（同时也是最典型的文本）”[3]。人文的中心地位使刘勰得以详细讨论各种不同的文学体裁，而儒家经典的典范性使他得以把文视为明道的一种手段，而不是从文学或诗歌的角度来展开讨论。由此我们就能理解，何以在《征圣》篇中，刘勰要发挥在圣人之文中寻求典范的观点，而在《宗经》篇中，又阐述如何忠实效法儒家经典。

人文的中心地位使刘勰得以详细讨论各种不同的文学体裁，而儒家经典的典范性使他得以把文视为明道的一种手段，而不是从文学或诗歌的角度来展开讨论。由此我们就能理解，何以在《征圣》篇中，刘勰要发挥在圣人之文中寻求典范的观点，而在《宗经》篇中，又阐述如何忠实效法儒家经典。

许多评论家敏锐地指出，刘勰提倡自然，尊崇经典，是对他所处齐梁时代文坛繁丽缛华之风的回应，是为匡正过分讲究声律、雕琢成病的偏向。他宣称：“文章之用，实经典枝条。”接着又批评自己的时代“去圣久远，文体解散，辞人爱奇，言贵浮诡，饰羽尚画，文绣鞶帨，离本弥甚，将遂讹滥”[4]。多数批评家认为刘勰“本乎道、师乎圣”的呼唤，实在是针对虚浮夸张的形式主义的一剂

---

① 周振甫《文心雕龙注释·原道》，页1。

② 同上书，页2。

③ Jullien, *La Valeur allusive*, p. 40.

④ 周振甫《文心雕龙注释·序志》，页534。

良药。刘勰使写作为明道服务，号召作家追随经典，就加强了中国批评传统中讲求教化和道德化的倾向，在中国文学批评史的研究中，刘勰在这方面的影响尚待引起充分的重视。

尽管刘勰在《文心雕龙》开篇那简短而故作惊人之论的文字中，提出文章的宇宙起源，但他书中主要关心的毕竟是写作的艺术，其中最著名的篇章也是对文学写作的创造过程提出他的洞见。如《神思》篇就生动描述了作家如何超越时空限制，想见不在眼前的事物：

> 古人云："形在江海之上，心存魏阙之下。"神思之谓也。文之思也，其神远矣。故寂然凝虑，思接千载，悄焉动容，视通万里；吟咏之间，吐纳珠玉之声；眉睫之前，卷舒风云之色：其思理之致乎？①

刘勰在此引用《庄子·让王》名句，用来说明人的思想不同于身体，其活动不受时空限制②。王元化因此认为，这是刘勰借庄子之言，"对想象所作的定义"③。刘勰把想象称为"神思"，认为作家的思想和目光可以超越现时现地的局限，就表明"想象活动具有一种突破感觉经验局限的性能，是一种不受身观限制的心理现象"④。由此

尽管刘勰在《文心雕龙》开篇那简短而故作惊人之论的文字中，提出文章的宇宙起源，但他书中主要关心的毕竟是写作的艺术，其中最著名的篇章也是对文学写作的创造过程提出他的洞见。

刘勰把想象称为"神思"，认为作家的思想和目光可以超越现时现地的局限，就表明"想象活动具有一种突破感觉经验局限的性能，是一种不受身观限制的心理现象"。

① 周振甫《文心雕龙注释·神思》，页 295。

② 郭庆藩《庄子集释》，见《诸子集成》(北京：中华书局，1954年)，第三册，页 421。

③ 王元化《文心雕龙讲疏》，页 105。

④ 同上书，页 106。多数中国评论家都把"神思"理解为想象。如王运熙认为，刘勰在讨论文学构思时，说作者"沉浸在想象的世界中，与他想象中的事物紧密相连"(王运熙、杨明《魏晋南北朝文学批评史》，页 433)。于连一方面承认"神思"的概念"就人的身体局限(**转下页**)

中国诗人并不是在自然中捡起早已做好的现成的诗，也并不是只对具体现实作出直接反应，作"完全真实"的陈述。认为中国诗是亲身经验的事实陈述，实在是站不住脚也经不起推敲的看法。

可见，中国诗人借助于想象，能在脑海中描绘出很久以前或千里之外的事物，甚至根本不存在的虚幻事物，从而创造并非眼前所见的实景。这就是说，中国诗人并不是在自然中捡起早已做好的现成的诗，也并不是只对具体现实作出直接反应，作"完全真实"的陈述。认为中国诗是亲身经验的事实陈述，实在是站不住脚也经不起推敲的看法。我们只要举出中国诗使用夸张的例子，就可以轻而易举推翻这种说法，而中国诗和别的任何诗一样，都常会使用夸张的修辞手法。由于这类基本修辞手法的运用，诗的语言就不可能是事实的陈述，也不可能完全真实，正如刘勰在《夸饰》一章里所说："是以言峻则嵩高极天，论狭则河不容舠，说多则子孙千亿，称少则民靡孑遗。"刘勰引用《诗经》和其他经典作品中这些例句，然后总结道："辞虽已甚，其义无害也。"① 他还说，诗人既能"为情而造文"，也可能"为文而造情"，他肯定前者而不赞同

(接上页)而言，唤起一种在时间和空间方面思想自发的超越能力"，但他又反对中国批评家们把刘勰这个概念提升为"一个关于'想象'的完整理论"，因为这样一来，"想象这个概念在中国就会比在我们西方早出一千多年"，又因为"神思"这个词本身"与意象并没有一点语义上的联系"（Jullien, "Naissance de l'imagination: Essai de problématique au travers de la réflexion littéraire de la Chine et de l'Occident," *Extrême-Orient—Extrême-Occident* 7 [1985]: 25）。我在前面已经说过，当我们把刘勰的"神思"翻译为"想象"时，这两个词只是对应，不是完全相等；而无可否认的是，刘勰在此所谈正是一种思想能力，即为文学的表现创造不在眼前的事物和意象，而这也正是想象的含义。

① 周振甫《文心雕龙注释·夸饰》，页404。

后者,但不管他个人的好恶如何,他明明是把写作视为创作即所谓的“造”①。换言之,刘勰认识到诗是不能按字面直解的,它表现的是人间境况中感情的真实,而不同于纪事性的真实。

如果我们超出刘勰著述之外,在中国文学传统中去检视真实与虚构的问题,所谓中文作品须照字面直解的论调,就更值得怀疑了。文学批评中有一种老生常谈,认为悲哀与痛苦比之快乐更适于诗歌的表现。孔子“诗可以怨”一语,就精炼地表达了这个意思②。然而诗人一旦意识到哀怨比快乐更容易打动读者,表现哀怨就往往成了诗的常见主题,诗人很可能为文造情,发出怨恨之声来打动人,却不一定是表达真实的哀怨。并不是每个诗人都愿意亲身受苦,以求写出动人的诗篇。钱锺书先生对此曾有精辟的论述,他说:“于是长期存在一个情况:诗人企图不出代价或希望减价而能写出好诗。小伙子作诗‘叹老’,大阔佬作诗‘嗟穷’,好端端过着闲适日子的人作诗‘伤春’、‘悲秋’。”③钱锺书文章里引用的众多例子中,最让人发笑的是一个叫李廷彦的名不见经传的作家,写

文学批评中有一种老生常谈,认为悲哀与痛苦比之快乐更适于诗歌的表现。孔子“诗可以怨”一语,就精炼地表达了这个意思。然而诗人一旦意识到哀怨比快乐更容易打动读者,表现哀怨就往往成了诗的常见主题,诗人很可能为文造情,发出怨恨之声来打动人,却不一定是表达真实的哀怨。

---

① 周振甫《文心雕龙注释·夸饰》,页347。

② 刘宝楠《论语正义·阳货》,见《诸子集成》第一册,页374。

③ 钱锺书《七缀集》(上海:上海古籍出版社,1985年),页111。钱锺书文章就以孔子那句名言“诗可以怨”为题目,但他自拟的英译题目则是“Our Sweetest Songs”,那是雪莱名诗《致云雀》中的句子:“Our sweetest songs are those that tell of saddest thought,”所言正是钱文的基本观点:“我们最甜美的歌乃是那些倾诉最忧伤的思绪的。”钱锺书的文章引用了中外文学中大量例证,说明哀怨作为一个文学批评概念与诗歌主题,的确具有普遍的意义。

了一首诗呈给他的上司，其中有悲恸欲绝的一联："舍弟江南没，家兄塞北亡！"他的上司大为感动，向他深表同情，不料他却恭恭敬敬老实交代说："实无此事，但图属对亲切耳。"这个人当然很快成了众人的笑柄，有人还给他的句子续了一联："只求诗对好，不怕两重丧。"钱锺书一针见血地嘲讽道：

> 显然，姓李的人根据"穷苦之言易好"的原理写诗，而且很懂诗要写得具体有形象，心情该在实际事物里体现(objective correlative)。假如那位上司没有关心下属、当场询问，我们这些深受实证主义(positivism)影响的后世研究者，未必想到姓李的在那里"无忧而为忧者之辞"。①

刘勰在《夸饰》一章引用过《诗经》里的一首诗，把浩瀚的黄河描绘成一条细小的河流："谁谓河广，曾不容刀。"但同一部《诗经》又有另一首诗，以完全不同的手法描写汉水："汉之广矣，不可泳思。"这里所写的差别不是两条河实际大小之别，而是诗中说话的人面对这两条河时，心中感受的不同。

看来读诗要有批评的眼光，不仅读姓李的这种劣诗，就是读经典也应该如此。刘勰在《夸饰》一章引用过《诗经》里的一首诗，把浩瀚的黄河描绘成一条细小的河流："谁谓河广，曾不容刀。"②但同一部《诗经》又有另一首诗，以完全不同的手法描写汉水："汉之广矣，不可泳思。"③这里所写的差别不是两条河实际大小之别，而是诗中说话的人面对这两条河时，心中感受的不同。前一首诗里那个人为了强调故乡就在河对面的南岸上，就极言黄河之小。后一首诗里的人却极言汉水之宽广，因为彼岸那位伊人实在遥不可及。诗歌表达的真实是有关情感的心理

---

① 钱锺书《七缀集》(上海：上海古籍出版社，1985年)，页112。

② 《毛诗正义·河广》，见阮元《十三经注疏》，二卷本(北京：中华书局，1980年)，卷一，页326。

③ 同上书，《汉广》，页282。

真实，而不是关于河流的事实陈述。钱锺书开玩笑地说："苟有人焉，据诗语以考定方舆，丈量幅面，益举汉广于河之证，则痴人耳，不可向之说梦者也。"[1]当然，没有人会那么死心眼地把诗里说的河汉之宽窄信以为真。这样夸张的诗句不仅不能信以为真，而且作为虚构的诗歌，还可以与具体事件或历史真实在字面上完全相反，而照样表达出一种心理的真实。范成大《州桥》一诗，就可以作一个很好的例证：

夸张的诗句不仅不能信以为真，而且作为虚构的诗歌，还可以与具体事件或历史真实在字面上完全相反，而照样表达出一种心理的真实。

州桥南北是天街，父老年年等驾回；
忍泪失声询使者：几时真有六军来？

此诗写于1170年，范成大出使到金，其时金已占领宋朝北方大片国土，而诗中所写州桥便是北宋旧都汴梁一座有名的桥。汴梁在1126年便被金人占领，此时早已是敌国的地头。钱锺书在评论此诗时指出，范成大把他眼中所见的汴梁，描绘成两幅完全不同的图画。他在《揽辔录》里写汴梁是"民亦久习胡俗，态度嗜好与之俱化"。据出使金国其他官员的记载看来，即使宋朝遗民怀念故国，他们也断不敢在金国领地上大胆拦住宋朝使臣，公然询问他们的"六军"何时来收复故土。可是，范成大的诗写的却恰好是这样一副景象。诗中这一场景显然不可能是诗人亲眼所见，但它却表达了诗人见到这些故人父老时的内心感触，而且很可能揭示了诗人敏感到的东西，或者他想象中这些父老们内心隐秘的意愿。正如钱锺书所说，范成大的诗与他日记的差别"足以说明文艺作品里的

[1] 钱锺书《管锥编》(北京:中华书局,1979年),页95。

写实不就等于埋没在琐碎的表面现象里”①。即便诗歌取材于诗人生活中的一段经历，涉及一个具体的历史时刻，作为文学创作的诗却可以有虚构，这种诗真实表达诗中表现的情感，却不必真实传达诗人亲历的具体事件或情景。范成大写汴梁所见而完全不同，他的日记和诗有很大差距，就为我们提供了一个有趣的例子，说明在一特定历史时刻亲身经历的事情，可以如何经过转化与虚构而变成诗的表述。

然而有些汉学家却要我们相信，中国诗没有虚构，都是对事物的直接反映和真实记录，要我们相信中国诗人写诗，只是记录眼前的实景。他们把西方文学视为模仿的、虚构的、富创造性的，而中国文学则是非模仿的、写实的、非创造性的。这样的观念在汉学研究中颇有些影响，可见文化相对主义这种模式“在亚洲研究者中的流行程度远远高于”普遍主义观点②。我不同意把刘勰视为自然主义的代表，不仅是质疑站不住脚的中西文化二元对立论，也更要质疑这种文化相对论的模式，因为这种模式使跨文化沟通变得完全不可能，甚至使任何学术追求失去意义。从这一具体事例出发，我希望我们的汉学家和亚洲学家们能采取一种自省的态度，反思一下我们学术研究中普遍和根本的问题，以及我们应该如何去探讨

我不同意把刘勰视为自然主义的代表，不仅是质疑站不住脚的中西文化二元对立论，也更要质疑这种文化相对论的模式，因为这种模式使跨文化沟通变得完全不可能，甚至使任何学术追求失去意义。

---

① 钱锺书《宋诗选注》(北京：人民文学出版社，1982 年)，页 224。

② David D. Buck, “Forum on Universalism and Relativism in Asian Studies, Editor's Introduction”, *The Journal of Asian studies* 50:1 (1991): p. 32.

这类问题。

附记：

这篇文章原文为英文，是我讨论讽寓解释的一本英文书导论的一小部分，此书题为《讽寓解释：论东西方经典作品的解读》(*Allegoresis: Reading Canonical Literature East and West*)，2005年秋季在美国由康乃尔大学出版社印行。这部分文字也曾作为单篇论文，最初发表在美国《大学文学》(*College Literature*)1996年2月号，后来由王晓路译成中文，发表在四川大学出版的《中外文化与文论》1997年4月号。这次是我依据《大学文学》发表的英文论文重新用中文改写而成，曾在《文景》2004年9月和10月号连载发表。

经典在阐释学上的意义

纵观世界各民族的文化，凡有较强生命力而且在世界上发生一定影响的传统，都往往有文字记载的历史，有在民族文化和社会生活中占据特殊地位的经典及其评注。古埃及文化、古希腊罗马文化、印度文化、犹太、伊斯兰和基督教文化，都无不如此，中国文化亦不例外。阐释学在德国哲学中最早产生，就与研读希腊拉丁古典和诠释基督教《圣经》的评注传统密切相关。最先建立普通阐释学理论的施莱尔马赫(F. E. D. Schleiermacher)既是神学家，又是一位古典学者，曾把柏拉图对话翻译成德文，并讨论对话形式本身在阐释学上的意义。这一点绝非偶然，说明西方经典对于阐释学的产生和发展有非常重要的作用。因为经典包含了一个文化传统最基本的宗教信条、哲学思想、伦理观念、价值标准和行为准则，而对经典的评注和阐释则是文化传统得以保存和发展的重要手段，所以讨论经典在阐释学上的意义，在文化研究中很有必要。

因为经典包含了一个文化传统最基本的宗教信条、哲学思想、伦理观念、价值标准和行为准则，而对经典的评注和阐释则是文化传统得以保存和发展的重要手段，所以讨论经典在阐释学上的意义，在文化研究中很有必要。

中国古代于文字著述有经、史、子、集之分，经为各类著作之首。《庄子·天运篇》记载孔子曾问道于老子，对老子说："丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经，自以为久矣。"在古代典籍中，这大概是最早关于"六经"的提法，而六经在这里的排列次序合乎经今文学派的意见。《汉书·艺文志》的《六艺略》对六艺即六经的排列次序，以《易》为首，然后是《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》，则是经古文学派的看法。经今文学派和古文学派不仅在经典的排列次序上不同，而且所认定为经典著作的数量也不一样，两派在经学史上有许多不同甚至相反的意见，我们在此不必细究。在中国传统中，由古代认定的六经(其中

《乐》本无经，实为五经）到唐初时有九经，后更增加《论语》、《尔雅》、《孝经》、《孟子》四书，一共为十三经；所有这些经典在儒家学说乃至整个中国文化中都占有极为重要的地位。究竟什么是经，历来也有各种不同的解说。有人说经为官书，不同于私人著述，有人说经乃圣人所作，为万世法程。如刘勰《文心雕龙·宗经篇》就说："经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。"但这类说法显然是在已经有了经典概念以后，再反过来界定"经"字的意义，所以并不能告诉我们所谓经的原始含义。近人章炳麟的解释似乎更切实一些，他说："经者，编丝连缀之称，犹印度梵语之称'修多罗'也。"中国古代用丝把竹简连缀起来，编为书卷，所以"经"本来指编织书简的丝带，后来就用以代称书卷。佛教的书梵文称修多罗（sutra），也是用丝把贝叶编缀成书，译为汉语也称经。所以蒋伯潜在《十三经概论》中认为，章炳麟此说"最为明通"，"经"本来只是"书籍之通称；后世尊经，乃特成一专门部类之名称也"[①]。这里值得注意的是，无论经字本来的含义如何，古代的文字著述一旦成为经典，就立即归入一个"专门部类"，具有特殊的意义和价值。

"经"本来只是"书籍之通称；后世尊经，乃特成一专门部类之名称也"。这里值得注意的是，无论经字本来的含义如何，古代的文字著述一旦成为经典，就立即归入一个"专门部类"，具有特殊的意义和价值。

什么是经典，其在文化阐释上的意义如何，的确是人们常常讨论的一个问题。在当代阐释学最重要的著作《真理与方法》中，伽达默特别提出经典的概念来说明过去与现在的历史联系，并说明理解的历史性。在我们思考中国文化中的经典与诠释问题时，伽达默提出的这个概念应当引起我们注意，也值得我们进一步去讨论。伽达

① 蒋伯潜《十三经概论》（上海：上海古籍出版社，1983年），页3。

默提出经典概念的理论背景，是希望人文学科能摆脱自然科学的认识模式。他认为自然科学把研究对象作为外在客体来看待，是一种客观主义的模式，但人文学科的自我意识所关注的对象并不是自然客体，却与理解者自身有密切的历史的联系。在伽达默看来，传统并不是外在于我们的死的过去，而是与我们的现在紧密相联的。事实上，现在正是从过去当中产生，现在也就是传统在目前的存在。历史意识因此是对过去与现在乃至将来之间关系的认识，历史意识的主体处于所认识的对象即历史过程本身之中，因此完全不是自然科学那种主体与外在客体的关系。在伽达默的阐释学理论中，历史和文化传统都不是与理解者隔绝的纯粹过去，而对现在仍然有积极意义，对我们现在各种观念意识的形成，起着塑造的作用。所谓经典就最能显示这种历史和文化传统的作用。经典体现一种规范性和基本价值，而且这种规范和价值总是超越时间的限制。伽达默说："所谓经典是超乎不断变化的时代及其趣味之变迁的。"①他反复强调这一点，说明经典一方面超越时间的局限，另一方面又不断处在历史理解之中，这两者之间显然有一种张力，形成一种辩证关系。他说：

在伽达默的阐释学理论中，历史和文化传统都不是与理解者隔绝的纯粹过去，而对现在仍然有积极意义，对我们现在各种观念意识的形成，起着塑造的作用。所谓经典就最能显示这种历史和文化传统的作用。经典体现一种规范性和基本价值，而且这种规范和价值总是超越时间的限制。

> 经典体现历史存在的一个普遍特征，即在时间将一切销毁的当中得到保存。在过去的事物中，只有并没有成为过去的那部分才为历史认识提供可

① Hans-George Gadamer, *Truth and Method*, 2nd revised ed., translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Crossroad, 1989), p. 288.

能，而这正是传统的一般性质。正如黑格尔所说，经典是“自身有意义的（selbst bedeutende），因而可以自我解释（selbst Deutende）”。但那归根到底就意味着，经典能够自我保存正是由于它自身有意义并能自我解释；也就是说，它所说的话并不是关于已经过去的事物的陈述，即并不是仍需解释的文献式证明，相反，它似乎是特别针对着现在来说话。我们所谓“经典”并不需要首先克服历史的距离，因为在不断与人们的联系之中，它已经自己克服了这种距离。因此经典无疑是“没有时间性”的，然而这种无时间性本身正是历史存在的一种模式。①

我们所谓“经典”并不需要首先克服历史的距离，因为在不断与人们的联系之中，它已经自己克服了这种距离。因此经典无疑是“没有时间性”的，然而这种无时间性本身正是历史存在的一种模式。

所谓经典“自身有意义”而且“可以自我解释”，这不仅是黑格尔的看法，而且是西方《圣经》阐释传统中一个重要的观念。这一观念最早由奥古斯丁提出，认为《圣经》是一部意义明确的书。他认为《圣经》既有意义显豁的段落，也有晦涩难解的段落，但“晦涩之处所讲的一切，无一不是在别处已经用晓畅的语言讲明白了的”②。托马斯·阿奎那也说：“凡信仰所必需的一切固然包含在精神意义里，但无不是在经文的别处又照字面意义明白说出来的。”③后

---

① Hans-George Gadamer, *Truth and Method*, 2nd revised ed., translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Crossroad, 1989), p. 289—290.

② St. Augustine, *On Christian Doctrine*, Ⅱ. vi. 8, trans. D. W. Robertson, Jr. (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1958), p. 338.

③ Thomas Aquinas, *Basic Writings of St. Thomas Aquinas*, ed. Anton Pagis, 2 vols. (New York: Random House, 1945), 2:17.

来在新教改革中,马丁·路德继承了这一观念,宣称圣灵"只可能有最简单的意思,即我们所说的书面的、或语言之字面的意义"①。这一传统强调基督教经典文字本身的意义,而反对把《圣经》的字面意义与精神的解释对立起来。在路德看来,就像在奥古斯丁和阿奎那看来一样,《圣经》本身就是自己的解释者,所以在讨论路德的《圣经》阐释时,卡尔弗里德·弗雷利希认为,在那样一个基督教的阐释传统里,"字面意义并不排斥精神意义,反之亦然。其实这二者之间是相辅相成的关系"②。黑格尔的经典概念显然以从奥古斯丁到路德这一阐释传统为背景,而伽达默又在当代的阐释学中作了进一步的发挥。

在最一般的意义上,经典之所以是经典,就在于它不仅属于某一特定的时间和空间,而且能克服历史距离,对不同时代甚至不同地点的人说话,经典因此"没有时间性"。然而按伽达默的意见,这种超越历史的特性本身正是历史存在的一种模式,这就值得我们进一步去探讨其含义。

上面所引伽达默那段话的最后一句,大概最能表明他所理解的经典概念本身包含的张力和辩证关系。在最一般的意义上,经典之所以是经典,就在于它不仅属于某一特定的时间和空间,而且能克服历史距离,对不同时代甚至不同地点的人说话,经典因此"没有时间性"。然而按伽达默的意见,这种超越历史的特性本身正是历史存在的一种模式,这就值得我们进一步去探讨其含义。在中国历史相当长的时期内,严格意义上的经典曾在文化

① Martin Luther, *Works*, ed. Helmut T. Lehman, trans. Eric W. Gritsch and Ruth C. Gritsch, vol. 39 (Philadelphia: Fortress Press, 1970), p. 178.

② Karlfried Froehlich, "Problems of Lutheran Hermeneutics", in John Reumann with Samuel H. Nafzger and Harold H. Ditmanson (eds.), *Studies in Lutheran Hermeneutics* (Philadelphia: Fortress Press, 1979).

和社会生活中发生重要作用，尤其通过科举考试制度，成为读书人入仕的基本途径，因而在文化和政治生活中影响极大。然而就是较宽泛意义上的经典，即儒家四书五经之外的经典，无论道家的《道德经》、《南华真经》或各种佛教的经书，也同样有持久的生命力。更广义的文艺作品中的经典，无论汉魏乐府、唐宋诗词、元明以来的戏曲和小说，都一直有许多读者，对无数代人产生影响。因此，我们可以说经典的"无时间性"是不难理解的。但说这种无时间性本身"正是历史存在的一种模式"，又应当作何理解呢？

在论及我们上面所引伽达默那段话时，杰拉德·布朗斯认为伽达默的经典概念"很容易被人误解"。人们也许会以为经典之所以能超越时间，是由于经典表现普遍人性或普遍真理，而在当代西方的各种后现代批评理论中，普遍人性已经成为可疑的或虚假的概念，被很多人抛弃了。所以布朗斯觉得有必要辩解说，"对伽达默说来，经典的真理性却并非如此"①。他进一步阐述伽达默的概念，认为经典不是被动接受我们的阅读，而是主动影响我们。我们阅读一部经典著作时，就好像在与苏格拉底对话："每部著作对于要来解释它的人说来，都占据着苏格拉底的位置，所以当我们力图通过分析和诠释，在形式上化解这著作的文本时，不管我们是否意识到，我们其实都总是像苏格拉底的对话者那样，处在被询问并将自己打

经典不是被动接受我们的阅读，而是主动影响我们。我们阅读一部经典著作时，就好像在与苏格拉底对话："每部著作对于要来解释它的人说来，都占据着苏格拉底的位置，所以当我们力图通过分析和诠释，在形式上化解这著作的文本时，不管我们是否意识到，我们其实都总是像苏格拉底的对话者那样，处在被询问并将自己打开和暴露出来的地位上。"

① Gerald L. Bruns, *Hermeneutics Ancient and Modern* (New Haven: Yale University Press, 1992), p. 155.

威因显默说得很清楚："在解释中，当经典从它的世界对我们说话时，我们便意识到我们自己的世界仍然是属于它的世界，而同时它的世界也属于我们。"换言之，经典并不是静态不变的，并非存在于纯粹的过去，不是与解释者无关的外在客体。因此，经典的所谓"无时间性"不意味着它超脱历史而永恒，而是说它超越特定时间空间的局限，在长期的历史理解中几乎随时存在于当前，即随时作为当前有意义的事物而存在。

开和暴露出来的地位上。"①这里强调的不是解释者基于共同普遍的人性来理解经典包含的内容，而是经典对我们的教化作用，就像苏格拉底对他周围的对话者发生影响一样。这也就是经典的"规范性"所在，因此经典概念本身必然带有价值判断的成分，或者说经典本身就意味着肯定性的或正面的价值。

不过这种规范和价值并非完全外在于解释者的现在。正如威因显默在阐述伽达默的思想时所说："经典的价值不是现在已经过去而且消失了的时代的价值，也不是一个完美得超脱历史而永恒的时代之价值。经典与其说代表某种历史现象的特色，毋宁说代表历史存在的某一特定方式。"②这一特定方式说到底，就是过去与现在的融合，就是意识到现在与过去在文化传统和思想意识上既连续又变化的关系。威因显默说得很清楚："在解释中，当经典从它的世界对我们说话时，我们便意识到我们自己的世界仍然是属于它的世界，而同时它的世界也属于我们。"③换言之，经典并不是静态不变的，并非存在于纯粹的过去，不是与解释者无关的外在客体。因此，经典的所谓"无时间性"不意味着它超脱历史而永恒，而是说它超越特定时间空间的局限，在长期的历史理解中几乎

① Gerald L. Bruns, *Hermeneutics Ancient and Modern* (New Haven: Yale University Press, 1992), p. 156.

② Joel C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method* (New Haven: Yale University Press, 1985), p. 174.

③ Ibid., p. 175.

随时存在于当前，即随时作为当前有意义的事物而存在。当我们阅读一部经典著作时，我们不是去接触一个来自过去、属于过去的东西，而是把我们自己与经典所能给予我们的东西融合在一起。如果说自然科学是日新月异，过去的东西往往很快失去价值和意义，体现人文传统的经典则恰恰相反，代表着文化积累的价值而对现在起积极作用。经典是文化传统的体现，经典的文本是超越时代及其趣味的变化的，所以成为现在与过去联系的最佳途径。这的确是自然科学与人文学科一个根本的区别。因此伽达默坚持把阐释学与自然科学的客观主义相区别，认为解释者与经典不是主体与客体的关系，而是相互对话的参与式关系。他说：

如果说自然科学是日新月异，过去的东西往往很快失去价值和意义，体现人文传统的经典则恰恰相反，代表着文化积累的价值而对现在起积极作用。经典是文化传统的体现，经典的文本是超越时代及其趣味的变化的，所以成为现在与过去联系的最佳途径。这的确是自然科学与人文学科一个根本的区别。

> 浪漫阐释学把人性普遍类同作为其解释理论之非历史的基础，从而使气质相合的理解者摆脱一切的历史条件，而历史意识的自我批判则最终使我们认识到，历史的运作不仅存在于事件之中，而且也存在于理解过程本身。理解不应当被构想成是一种主体的行动，而应当被构想成是参与到传统的事件中去，是一个传播的过程，在此过程中过去与现在不断汇合。①

由此可见，伽达默摈弃了19世纪浪漫阐释学奉为根本的普遍人性观念，认为那种永恒不变的普遍人性缺乏

① Joel C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method* (New Haven: Yale University Press, 1985), p. 290.

对历史的理解。他的阐释理论则用理解过程本身的历史性和参与的观念来取代普遍人性的观念。因此在伽达默看来，研习经典乃是与经典对话，而在这种柏拉图式的对话中，经典代表了传统的智慧，可以给我们教益，就好像苏格拉底之于他的对话者们。正是在与经典的这种对话或阐释中，文化作为传统对一代代人发生影响，形成一种具有强大生命力的文明。在这个意义上说来，经典之所以重要，还在于研读经典可以为一般的理解和解释过程提供最具典型意义的范例。

在伽达默看来，研习经典乃是与经典对话，而在这种柏拉图式的对话中，经典代表了传统的智慧，可以给我们教益，就好像苏格拉底之于他的对话者们。正是在与经典的这种对话或阐释中，文化作为传统对一代代人发生影响，形成一种具有强大生命力的文明。

然而无可否认的是，当代世界无论东方或西方都发生了很大变化，在这剧烈的变化中，各种文化传统及其经典都受到挑战。中国自清末以来，儒家经典的权威地位就急剧下降，辛亥革命之前几年就已废除科举考试，建立新式学堂，经典的地位被根本动摇。五四以后，对儒家传统的批判更使正统儒学的经典失去原来的意义。这当然与近代中国的整个历史有关，但传统经典地位的衰落却并非中国或东方所独有。在西方，固然基督教的《圣经》仍然有一定影响，但文艺复兴和宗教改革以来，世俗化的发展已经使教会的权威无法与中世纪以前相比，对《圣经》的阐释也愈来愈采用历史的、语言的、人类学等等的方法，而减少了神秘的和非理性的成分。神学本身由服务于宗教教会而愈来愈成为独立的宗教研究，于是宗教研究和宗教信仰分道扬镳。《圣经》固然仍旧处于经典的地位，但对很多人说来，它已经失去中世纪那种绝对权威，而和其他世俗的经典一样，应当对之作合于理性的解释。阐释学本身就正是以理性解释为出发点。正像康德

的批判哲学希图在讨论各种具体的理解之前，首先探讨人的理性本身那样，施莱尔马赫也是想在各种具体的理解和解释之上，建立探讨理解和解释本身规律的普通阐释学。因此，我们可以说阐释学对于经典，是取理性探讨的态度，而非宗教信仰式的盲从。

在近代中国，顾颉刚等人所作的《古史辨》对于古史和典籍，虽然以激烈批判的态度为主，其实也是以理性的理解为皈依。他们对儒家传统经典的讨论，往往以理解经的本文为出发点，由此而攻击传统评注，尤其是评注中明显歪曲本文的地方。如顾颉刚在《古史辨》第三册自序开头所说：

在近代中国，顾颉刚等人所作的《古史辨》对于古史和典籍，虽然以激烈批判的态度为主，其实也是以理性的理解为皈依。他们对儒家传统经典的讨论，往往以理解经的本文为出发点，由此而攻击传统评注，尤其是评注中明显歪曲本文的地方。

> 于《易》则破坏其伏羲神农的圣经的地位而建设其卜筮的地位；于《诗》则破坏其文武周公的圣经的地位而建设其乐歌的地位。但此处说建设，请读者莫误会为我们自己的创造。《易》本来是卜筮，《诗》本来是乐歌，我们不过为它们洗刷出原来的面目而已；所以这里所云建设的意义只是"恢复"，而所谓破坏，也只等于扫除尘障。①

这种理性的态度正是使《古史辨》在中国近代学术和思想上，发生极大影响的原因。不过古史辨派在疑古辨伪当中，也有一些具体的判断错误，由于以对古代典籍的怀疑为出发点，往往得出现在看来过于急切轻率的结论。近来有不少学者根据新近考古发现的材料，指出《古史辨》的某些错误，这也是必要的。不过我们不能因此而全盘否定《古史辨》的成绩及其理性的态度，因为我们现在

① 顾颉刚《古史辨》(香港：太平书局，1962 年)第三册，页 1。

对历史和经典的态度,已绝不可能回复到上古或中古时代,不可能是盲从式的信仰,而只能是理性的理解和判断。而这在根本上,与顾颉刚等人当年的态度,并无不同。王元化先生对此有明通之论,一方面他认为从崔东壁到顾颉刚"以怀疑精神探究古史本无可非议",但同时又指出"以辨伪规范古史,则未免过于简单"[1]。他认为汉代的评注仍然值得研究,并比较汉学与宋学,指出汉代注疏在阐释学上的意义:"就思想通豁,兼综各家而言,宋明确优胜于两汉。宋明儒学,融贯释老,擅发义理,长于思辨,而汉人多墨守师说家法,但就经籍注疏来说,汉人成果亦不可废弃。"又说:"学人多钻研海外诠释学,而对两千年来前人注疏未加注意。倘将两千年来前人注释,爬梳整理,总结其成败,对今后传统文化研究定有极大帮助。"[2]这最后一点很值得我们注意,因为中国历代的经典和评注确实有很丰富的内容,如果我们注意研究历代对经典的注疏,就有可能从中得出一些理论性的见解,而不必仅仅从海外了解阐释的理论和方法,而可以打通东西阐释传统,得出更具普遍性的洞见。

中国历代的经典和评注确实有很丰富的内容,如果我们注意研究历代对经典的注疏,就有可能从中得出一些理论性的见解,而不必仅仅从海外了解阐释的理论和方法,而可以打通东西阐释传统,得出更具普遍性的洞见。

在此应当约略提一提西方近年来有关所谓经典(canon)和经典地位问题(canonicity)的争论。这主要指从种族、性别、阶级等角度出发,对传统经典的质疑和批判,或者希望以另一些作品取代传统的经典。这里所谓经典主

---

① 王元化《与友人谈〈古史辨〉书》,见其《清园论学集》(上海:上海古籍出版社,1994年),页525。

② 同上书,页528。

要是经典文学作品，而这一争论也主要是在文学研究领域里展开。不过对经典的怀疑和批判绝不仅止于文学批评的范围，例如从女性主义(feminism)观点出发对基督教《圣经》作出解释，在当代西方的宗教研究中也颇值得注意。伽达默所谓超越时代及其趣味之变迁的、"无时间性"的经典，在许多激进的后现代主义批评家看来，就难免显得保守落后，而关于经典的讨论与其说争论什么是经典，毋宁说是争论什么作品由什么人奉为经典，即经典形成过程中的政治与意识形态问题。在这些批评家看来，经典之为经典并不是因为经典作品本身有任何内在的价值，而是因为某些作品代表了文化的主流思想，得到社会上掌握权力的少数人的赞同，由于编辑、出版商及其所代表的利益集团的支持，才获取了经典的地位。他们把经典的形成几乎视为少数人的共谋或历史的偶然，认为传统的经典大多是白种男人的著作，排斥了女性和少数民族，而且既然经典的形成是一个政治权力和意识形态的决定，那就可以通过政治手段和意识形态的改变，推翻原来的经典，重新建立合乎某一团体利益的新的传统和新的经典。①

伽达默所谓超越时代及其趣味之变迁的、"无时间性"的经典，在许多激进的后现代主义批评家看来，就难免显得保守落后，而关于经典的讨论与其说争论什么是经典，毋宁说是争论什么作品由什么人奉为经典，即经典形成过程中的政治与意识形态问题。

① 有关讨论的文章书籍不少，我们可以随意列出以下几种：

1. Robert von Hallberg (ed.), *Canons* (Chicago: University of Chicago Press, 1983).

2. Darryl J. Gless and Barbara Herrnstein Smith (eds.), *The Politics of Liberal Education* (Durham: Duke University Press, 1992).

3. David H. Richter (ed.), *Falling into Theory: Conflicting Views on Reading Literature* (Boston: Bedford Books of St. Martin's Press, 1994).

这种对传统经典的挑战在西方学术界,尤其在文学和文化批评理论中,颇有影响,其中某些理论通过译介,也逐渐影响到对中国文化传统和经典的讨论。首先应该承认,经典的形成确实有许多复杂因素,包括政治和占统治地位的意识形态的因素,而时代形势的变化的确会影响经典的权威性和对经典的接受与解释。在近代中国,经学和传统经典地位的衰落就可以说明这一点。然而以为经典的产生可以是一部分人的阴谋策划,甚至以为完全可以通过权力的运作硬造一批经典出来,则实在是荒谬无稽之谈。这种说法显然不能解释何以某些经典著作可以数百甚至数千年发生影响,为大多数人接受,而在这样的长时间内,政治和意识形态往往改朝换代,经历了无数次的变化。虽然经典的形成可能有许多复杂因素,但完全否认经典作品本身有任何内在因素或价值,也很难使人信服。当然,价值判断是一个相当困难的问题,尤其在人文学科领域,价值判断往往不可能最后诉诸纯粹的逻辑概念来证明其普遍的合理性。康德在《判断力批判》中所要讨论的就是这样一个困难的问题,即基于个人趣味的审美判断,在什么意义上可以说具有普遍性。也许我们在讨论经典在阐释学上的意义时,最终也避免不了要讨论这样的难题。

以为经典的产生可以是一部分人的阴谋策划,甚至以为完全可以通过权力的运作硬造一批经典出来,则实在是荒谬无稽之谈。这种说法显然不能解释何以某些经典著作可以数百甚至数千年发生影响,为大多数人接受,而在这样的长时间内,政治和意识形态往往改朝换代,经历了无数次的变化。

与此相关的是经典的权威性问题,即经典的“规范性”是以什么为基础。经典作品能超越时代和趣味的变迁,在不同时代和不同环境中都发生影响,绝非那种简单的权力控制论或阴谋论可以解释清楚的,因为没有任何一种权威可以超越时代,强迫不同社会环境里的不同读

者去阅读和接受某一部或某些部经典。真正的权威并不是一种令人盲从的威慑力量。欧洲启蒙时代强调理性而反对盲从权威，那主要是针对当时教会的权威和非理性的宗教信仰而言，但把权威等同于让人屈从，则完全忽略了权威的真正意义。伽达默尔在《真理与方法》里，检讨了欧洲启蒙时代以来对权威的理解，认为权威和盲从毫不相干，因为权威的基础绝不是放弃理性和判断，而恰恰是依据自己的理性判断，认识到别人有更合理的认识、更高明的见解，于是自觉尊重那更合理、更高的认识。因此，权威的本质绝不是非理性的盲从，而恰恰有赖于理性的判断和认识。

权威和盲从毫不相干，因为权威的基础绝不是放弃理性和判断，而恰恰是依据自己的理性判断，认识到别人有更合理的认识、更高明的见解，于是自觉尊重那更合理、更高的认识。因此，权威的本质绝不是非理性的盲从，而恰恰有赖于理性的判断和认识。

对于今天的读者，传统的经典在哪些方面仍然有意义，仍然可以为我们提供文化和精神的资源，并有利于我们在将来的发展；在讨论阐释和理解的问题时，传统经典及其注疏又可以为我们提供什么样的范例。所有这些问题，都确实值得我们去进一步研究和探讨。

附记：

本文最初发表于台湾 1999 年 9 月出刊的《中国文哲研究通讯》，这次结集时，在文字上略有增改。

人性善恶：论评注对经文的制约

在世界上有悠久历史和文字记载的文化传统里，经典对于整个社会价值观念的形成和发展，都具有极重要的意义。经典诠释在阐释理论的建立中，也占有中心地位。伽达默在其阐释学名著《真理与方法》里，特别提出经典的概念，认为“所谓经典，便总是超出不断变化之时代和趣味的变迁之上”，而且说：“经典最可以体现历史存在的一个普遍特点，即历经时间的腐蚀而长存不朽。在过去的一切中，只有还没有成为过去的那部分，才会提供历史认识的可能性，而这正是传统的普遍特性。”①换言之，经典是过去流传下来而并没有过时的重要典籍，从中我们可以得到关于历史和传统的知识。所谓没有成为过去，按伽达默的说法，就是经典不只适用于过去，而且好像是针对我们的现在说话，与现在并没有历史的距离。所以他说：“经典确实是‘无时间性’的，然而这所谓无时间性本身，正是历史存在的一种模式。”②伽达默在此强调经典跨越时代而长存的超越性，但这并不是说，经典可以完全直接对我们说话而无须理解和阐释的中介。恰恰相反，伽达默详细讨论经典和传统如何通过我们今天的选择和解释，才继续在当代发挥作用。所谓无时间性本身是“历史存在的一种模式”，就意味着经典正因为在任何时代都有意义，所以不是作为过去的古董，而是作为现实

经典是过去流传下来而并没有过时的重要典籍，从中我们可以得到关于历史和传统的知识。所谓没有成为过去，按伽达默的说法，就是经典不只适用于过去，而且好像是针对我们的现在说话，与现在并没有历史的距离。

---

① Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd rev. ed., rev. trans. Joel Weinsheimer and Donald Marshall (New York: Crossroad, 1989), pp. 288, 289.

② Ibid., p. 290.

中起作用的典籍存在。而这种作用的发挥,就离不开评注和诠释,这也正是经典在阐释学上的意义。伽达默说:“甚至最纯粹稳固的传统,也不是靠曾经有过的东西的惯性力量便能自动延续下去,却需要不断被确认、把握和培养。”①经典固然受人尊崇,但它们必须通过注疏、评论和阐释,才得以对社会发生影响,而在这当中评注所起的作用,往往不仅止于字句的训诂,而且包含义理的阐发,以各种方式使经典符合评注者当时所要求于经典的意义。本文拟就传统评注家对《论语》一书某些字句,尤其是“性”字的解释,讨论评注与经典原文之间这种历史和辩证的关系。

经典固然受人尊崇,但它们必须通过注疏、评论和阐释,才得以对社会发生影响,而在这当中评注所起的作用,往往不仅止于字句的训诂,而且包含义理的阐发,以各种方式使经典符合评注者当时所要求于经典的意义。

我们在记载孔子言行的《论语》一书里,大概得到的印象是孔子关注现实生活和社会道德,却不大思考抽象虚玄的问题。不仅“子不语怪、力、乱、神”(《述而》),而且学生问及事鬼神和有关死的大问题,他都以“未能事人,焉能事鬼?”和“未知生,焉知死?”作答,根本拒绝讨论这类问题(《先进》)②。在其他许多文化传统里,尤其在宗教信仰于民族精神生活占居主导地位的文化里,鬼神和生死都是至关重要的终极问题,但是在孔子,这些都不是他思考关切之重心所在。他的学生子贡曾说:“夫子之文章,可得而闻也;夫子之言性与天道,不可得而闻也。”

---

① Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd rev. ed., rev. trans. Joel Weinsheimer and Donald Marshall (New York: Crossroad, 1989), p. 281.

② 刘宝楠《论语正义》,《诸子集成》(北京:中华书局,1954 年)第一册,页 146, 243。

(《公冶长》)[1]何晏注:“性者,人之所受以生者也。天道者,元亨日新之道也。深微,故不可得而闻也。”皇侃义疏引庄子语,说子贡之所以发此感慨,乃由于他离孔子的境界甚远,“故自说闻于典籍而已。文章者,六籍也。六籍是圣人之筌蹄,亦无关于鱼兔矣”[2]。这固然是以六朝盛行的玄学思想来解释《论语》,但他说性与天道深微不可见诸言谈,即使不尽合子贡原意,却也离其意不远。朱熹《论语集注》说:“文章,德之见乎外者,威仪文辞皆是也。性者,人之所受之天理;天道者,天理自然之本体,其实一理也。言夫子之文章,日见乎外,固学者所共闻;至于性与天道,则夫子罕言之,而学者有不得闻者。”[3]这是以理学之天理来诠释子贡的话,但朱熹说“性与天道,则夫子罕言之,而学者有不得闻者”,确实能帮助我们理解子贡所以有此叹息的缘由。由此可见,孔子不大谈论脱离具体情事的形上问题,对何谓性,何谓天道,更没有作任何明确的定义。子贡此言只说他没有听孔子讲性与天道,当然更不能肯定性与天道的性质究竟如何。

孔子不大谈论脱离具体情事的形上问题,对何谓性,何谓天道,更没有作任何明确的定义。子贡此言只说他没有听孔子讲性与天道,当然更不能肯定性与天道的性质究竟如何。

这未明确定义的性或人性,在《论语》中还有别处提到,其中最重要的是《阳货》篇的这句话:“子曰:性相近也,习相远也。”[4]孔子在这里也没有给人性先下定义,却

---

① 刘宝楠《论语正义》,《诸子集成》(北京:中华书局,1954 年)第一册,页 98。

② 《论语集解义疏》,何晏集解,皇侃义疏,《丛书集成初编》(北京:中华书局,1983 年),第四八一至四八四册,页 60。

③ 朱熹《论语集注》(台北:金枫出版社,1997 年),页 66。

④ 刘宝楠《论语正义》,页 367。

直接使用这个概念,并把这概念与习俗或习养相对照,强调后天学习的重要。这句话本来不难理解,说人生来有大致相同的本性,但在成长过程中由于习养不同,性情也逐渐变得越来越不同,互相之间的差距也越来越远。此句皇侃义疏颇长,把这句话的含义发挥得很充分,现将全文引在下面:

> 性者,人所禀以生也。习者,谓生后有百仪,常所行习之事也。人俱禀天地之气以生,虽复厚薄有殊,而同是禀气,故曰相近也。乃至识,若值善友,则相效为善。若值恶友,则相效为恶。善恶既殊,故云相远也。故范宁曰:人生而静,天之性也;感于物而动,性之欲也,斯相近也。习洙泗之教为君子,习申商之术为小人,斯相远也。然性情之义,说者不同。且依一家旧释云,性者,生也;情者,成也。性是生而有之,故曰生也。情是起欲动彰事,故曰成也。然性无善恶而有浓薄,情是有欲之心,而有邪正。性既是全生而有,未涉乎用,非唯不可名为恶,亦不可目为善,故性无善恶也。①

《论语》原文的八个字,皇侃用了两百多字来阐释,其中涉及汉以来有关气、性情、动静等重要观念的理解,特别是带心理学意义的观察和阐释,内容丰富,很值得探究。不过就我们所要讨论的问题而言,最重要是皇侃在《论语》原文提到的"性"之外,又平添出一个"情"的概念来,并论及性情善恶的问题。据皇侃的解释,性是人生而

《论语》原文的八个字,皇侃用了两百多字来阐释,其中最重要是皇侃在《论语》原文提到的"性"之外,又平添出一个"情"的概念来,并论及性情善恶的问题。

① 同前引《论语集解义疏》,页240—241。

有之,所以是普遍和一般的,情是人触物而动产生的欲念,而在不同境况产生的欲念也各不相同,所以是特殊和个别的。性处于静态,只是一种潜在的可能性,尚"未涉乎用",所以无所谓善恶;而情则为动态,一有具体行动,也就有了邪正善恶之分。皇侃既然把性和情加以区别,情可以分邪正善恶,性便只是"厚薄有殊",又由于同是禀气而生,所以人性都相近,"非唯不可名为恶,亦不可目为善"。

性处于静态,只是一种潜在的可能性,尚"未涉乎用",所以无所谓善恶;而情则为动态,一有具体行动,也就有了邪正善恶之分。皇侃既然把性和情加以区别,情可以分邪正善恶,性便只是"厚薄有殊",又由于同是禀气而生,所以人性都相近,"非唯不可名为恶,亦不可目为善"。

这最后一点,即"性无善恶",使我们想起告子的看法。据《孟子·告子章句上》,告子认为:"人性之无分于善不善也,犹水之无分于东西也。"可是孟子持性善之论,就借用告子的比喻,把水之东西方向的平行流动,巧妙地改为上下方向的垂直流动,反问告子说:"水信无分于东西,无分于上下乎?人性之善也,犹水之就下也。人无有不善,水无有不下。"①值得注意的是,孟子不仅讲性善,而且也讲情和才,但皇侃认为情有邪正善恶之分,孟子却认为才情即人的资质也都是善。公都子引告子的话,举例说明"性无善不善","性可以为善,可以为不善",或者"有性善,有性不善",但孟子却说:"乃若其情,则可以为善矣,乃所谓善也。若夫为不善,非才之罪也。"他认为人之为恶,都是后天环境条件形成,而且违背人固有之善的本性。孟子还进一步论说人人皆有恻隐、羞恶、恭敬、是非之心,于是得出结论说:"仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也。"②在当时,孟子只是先秦诸子百家中之一家,性善论并不一定是众人接受的看

① 焦循《孟子正义》,《诸子集成》第一册,页433—434。
② 同上书,页441,443。

法。荀子主张性恶,就明显与孟子的意见不合。《荀子·性恶篇》开门见山,明言:"人之性恶,其善者伪也。"①所谓"伪",就是非天然而须人为。荀子说:"凡性者,天之就也。不可学,不可事。礼义者,圣人之所生也,人之所学而能,所事而成者也。不可学、不可事而在人者,谓之性。可学而能、可事而成之在人者,谓之伪。是性伪之分也。"②荀子不仅讲性恶,而且直接与孟子针锋相对。他说:

> 孟子曰:人之性善。曰:是不然。凡古今天下之所谓善者,正理平治也。所谓恶者,偏险悖乱也。是善恶之分也已。今诚以人之性固正理平治邪,则有恶用圣王,恶用礼义矣哉?虽有圣王礼义,将曷加于正理平治也哉?今不然,人之性恶。故古者圣人以人之性恶,以为偏险而不正,悖乱而不治,故为之立君上之执以临之,明礼义以化之,起法正以治之,重刑罚以禁之,使天下皆出于治,合于善也。是圣王之治,而礼义之化也。③

由告子的性无善恶到荀子的性恶论,中国古代确曾有过关于人性本质的辩论。在这辩论中,荀子的性恶论对人性的阴暗面有充分估计,并且由此提出"礼义"、"法"(包括刑罚)和"治"等一系列观念。不过这些观念在中国文化后来的发展中,没有得到进一步探究,或者偏于刑罚的一面,而孟子的性善论则逐渐成为传统中的正统。唐

由告子的性无善恶到荀子的性恶论,中国古代确曾有过关于人性本质的辩论。在这辩论中,荀子的性恶论对人性的阴暗面有充分估计,并且由此提出"礼义"、"法"(包括刑罚)和"治"等一系列观念。不过这些观念在中国文化后来的发展中,没有得到进一步探究,或者偏于刑罚的一面,而孟子的性善论则逐渐成为传统中的正统。

---

① 王先谦《荀子集解》,《诸子集成》第二册,页289。

② 同上书,页290。

③ 同上书,页293。

代韩愈著《原性》,尚未以孟子性善论为标准。他认为性有上中下三品,"上焉者,善焉而已矣。中焉者,可导而上下也。下焉者,恶焉而已矣"。孟子言性善,荀子言性恶,扬子言善恶相混,"皆举其中而遗其上下者也,得其一而失其二者也。"①他又取孔子"唯上知与下愚不移"的话,说明性之上品固善,性之下品固恶,"上之性就学而愈明,下之性畏威而寡罪,是故上者可教,而下者可制也。其品则孔子谓不移也"②。自孟子提出性善论以来,讨论人性善恶者很多,而孟子成为儒家传统中孔子以下的重要人物,被尊为"亚圣",就使如何调和孔孟并不一致的说法,成为一个棘手的阐释问题。韩愈没有接受孟子的性善论,也没有接受荀子的性恶论,却回到《论语》里孔子的言谈,提出人性有三品,善恶二品的两端都固定不移,介乎二者之间的中品则可上可下。这一说法看来是取孔子而折中孟荀,但与孔子所谓"性相近,习相远"还是不一致,因为性既有三品,就已经不"相近"了。清代宦懋庸《论语稽》就对韩愈有比较中肯的批评。他讨论《论语》里孔子言性的话时说:

韩愈没有接受孟子的性善论,也没有接受荀子的性恶论,却回到《论语》里孔子的言谈,提出人性有三品,善恶二品的两端都固定不移,介乎二者之间的中品则可上可下。这一说法看来是取孔子而折中孟荀,但与孔子所谓"性相近,习相远"还是不一致,因为性既有三品,就已经不"相近"了。

> 愚按韩氏愈言,性有三品,孟子言性善,荀子言性恶,以至朱子、陆子,其说异同,千古聚讼。盖未即此章夫子之言而思之也。性者,生于心者也。不曰皆善,不曰有善有不善,而曰相近,盖天以阴阳五行

① 韩愈《原性》,《韩昌黎全集》(北京:中国书店,1991年),页175,176。

② 同上书,页176。

化生万物,气以成形,而理亦赋焉。虽气禀或有不齐,而此理为人心之所同具,故曰相近也。[1]

这一解释比较接近孔子原来的说法,却同时也稍有增字解经之嫌,因为"阴阳五行化生万物"以及气、理等等,都是汉以后流行的观念,而并非《论语》原文所有。

宋代理学家论性,往往遵从孟子而力求弥缝《论语》、《孟子》二书。钱穆曾撰《从朱子〈论语注〉论程朱孔孟思想歧点》一文,举出许多例证,说明朱熹和二程在谈及《论语》时,与孔子原意多有出入,而且其"最大相异处,乃为其关于天与性之阐释"。他说:"程朱与孔孟,思想体系,时异代易,本有歧异,朱子以宋儒宗师解释先秦孔孟旧义,虽尽力弥缝,而罅隙终不能合。"[2]例如朱熹《论语集注》解释《阳货》篇"性相近,习相远"一句说:

宋代理学家论性,往往遵从孟子而力求弥缝《论语》、《孟子》二书。钱穆曾撰《从朱子〈论语注〉论程朱孔孟思想歧点》一文,举出许多例证,说明朱熹和二程在谈及《论语》时,与孔子原意多有出入,而且其"最大相异处,乃为其关于天与性之阐释"。

此所谓性,兼气质而言者也。气质之性,固有美恶之不同矣。然以其初而言,则皆不甚相远也。但习于善则善,习于恶则恶,于是始相远耳。程子曰:"此言气质之性,非言性之本也。若言其本,则性即是理,理无不善,孟子之言性善是也。何相近之有哉?"[3]

朱熹本人的解释似乎力求接近孔子原话,认为人性之初相近,后来习养不同,于是有善恶之别而逐渐相远。可是他引程子之言,把性与气质分开,以气质为有善恶之分,

---

① 宦懋庸《论语稽》,《续修四库全书》(上海:上海古籍出版社,1995 年)第一五七册,页 397。

② 钱穆《孔子与论语》(台北:联经图书公司,1974 年),页 129。

③ 朱熹《论语集注》,页 249。

就显得勉强。钱穆批评《集注》此点说：

《论语》仅言性相近，孟子始言性善，后儒仍多异说，宋儒始专一尊奉孟子性善之论，又感有说不通处，乃分别为义理之性与气质之性以为说……此条引程子“何相近之有哉”一语，见程子意实与孔子原义相背。朱注云此言气质之性，然朱子亦非不知气质之说起于张程，在孔孟时实未有此分辨，今朱注云云，岂孔子仅知有气质之性，不知有义理之性乎？①

由于朱熹在宋明以来影响极大，《论语集注》一直是读《论语》者一部重要的入门书，所以尽管程朱与孔孟在思想上有不少歧异之处，后人仍深受其影响，尤其在对“性”这一观念的理解上，往往不顾《论语》原旨，以孟子性善论来解释孔子的言论。

由于朱熹在宋明以来影响极大，《论语集注》一直是读《论语》者一部重要的入门书，所以尽管程朱与孔孟在思想上有不少歧异之处，后人仍深受其影响，尤其在对“性”这一观念的理解上，往往不顾《论语》原旨，以孟子性善论来解释孔子的言论。如清人戴望注《阳货》篇同一句话说：“分于道谓之命，形于一谓之性。性者，生之质也。民含五德以生，其形才万有不齐，而皆可为善，是相近也。”②戴震《孟子字义疏证》有很长几段讨论“性”，也尽力弥缝孔孟。他说：

古贤圣之言至易知也。如古今之常语，凡指斥下愚者，矢口言之，每曰“此无人性”，稍举其善端，则曰“此犹有人性”。以人性为善称，是不言性者，其言皆协于孟子，而言性者转失之。无人性即所谓人见其禽兽也，有人性即相近也，善也。《论语》言相近，正见“人无有不善”；若不善，与善相反，其远

① 钱穆《孔子与论语》，页130。

② 戴望《戴氏注论语》，《续修四库全书》第一五七册，页221。

已县绝,何近之有!分别性与习,然后有不善,而不可以不善归性。①

这里不但说人性善,而且反借孔子"性相近"一语来诠释后出的孟子。其中说人性若有不善,则"其远已县绝,何近之有",与朱熹《集注》引程子语"性即是理,理无不善,孟子之言性善是也。何相近之有哉",如出一辙。正如钱穆批评程子时指出的,这种反诘"岂非针对《论语》原文而特加以驳正乎"②?

刘宝楠《论语正义》解释"性相近,习相远"句,就首先引戴震《孟子字义疏证》,然后引李光地《论语札记》和焦循《性善解》,全以孟子性善论解说孔子,反复强调孔孟之间并无差异。

刘宝楠《论语正义》解释"性相近,习相远"句,就首先引戴震《孟子字义疏证》,然后引李光地《论语札记》和焦循《性善解》,全以孟子性善论解说孔子,反复强调孔孟之间并无差异。他肯定所引诸家论说"皆精审,足以发明孔孟言性之旨。"又说:

其它家言性,若荀子性恶,是就当时之人性皆不善,此有激之论,不为典要。至世硕言性有善有恶,与公都子所言性有善有不善同。又告子言性无善无不善,或说性可以为善,可以为不善,反汉后儒者之说,皆多影响,故俱略之。③

刘宝楠认为与孟子辩论的告子以下诸家,凡主张性无善恶或有善有恶者,都可以略而不载。这就明白显露出,在评注传统中孟子的性善论尽管与孔子的看法并不相同,却占居正统,而与之不同的意见便被淹没废弃。

刘宝楠认为与孟子辩论的告子以下诸家,凡主张性无善恶或有善有恶者,都可以略而不载。这就明白显露出,在评注传统中孟子的性善论尽管与孔子的看法并不相同,却占居正统,而与之不同的意见便被淹没废弃。

① 戴震《孟子字义疏证》(北京:中华书局,1982年),页30。
② 钱穆《孔子与论语》,页131—132。
③ 刘宝楠《论语正义》,页367。

其实从《论语》文字本身看，孔子只说人性大概相近，并未肯定其为善或为恶；只是习养形成差别，才使人日渐相远。"性"与"习"至多可以理解为人初生和后天成长的过程，二者有先后之别，但并没有在本质上的善恶之分。然而人性究竟是善还是恶，却是很早就有人讨论的问题。

关于性之善恶，总不外四种立场，或同孟子主性善，或同荀子主性恶，或同告子以性无善恶，或同王充提到的世硕、公孙尼子等人，以人性为有善有恶。

历代注家对《论语》中孔子"性相近"一语的解释，当然还有很多，以上所引只是极小一部分。但上面所引诸家也确实具有相当代表性；评注随时代变迁而改变的情形，我们从中也就可以看出一点轨迹。其实从《论语》文字本身看，孔子只说人性大概相近，并未肯定其为善或为恶；只是习养形成差别，才使人日渐相远。"性"与"习"至多可以理解为人初生和后天成长的过程，二者有先后之别，但并没有在本质上的善恶之分。然而人性究竟是善还是恶，却是很早就有人讨论的问题。王充《论衡·本性篇》说："周人世硕，以为人性有善有恶。举人之善性，养而致之则善长；性恶，养而致之则恶长。如此，则性各有阴阳善恶，在所养焉。"①如果真是这样，那么性之善恶，在孔子之前已经是哲人争论的一个问题。王充提到孟子主性善，却举出古史中的例子，证明"性本自然，善恶有质。孟子之言情性，未为实也"。但他又并未完全否定孟子的看法，而认为"性善之论，亦有所缘"②。接下去他讨论了与孟子意见相左的告子、荀子，以及董仲舒和刘子政等人的意见，觉得诸家看法都各有道理，但又都未得其实。然而关于性之善恶，总不外四种立场，或同孟子主性善，或同荀子主性恶，或同告子以性无善恶，或同王充提到的世硕、公孙尼子等人，以人性为有善有恶。王充自己的看法就接近最后这种，他说："自孟子以下，至刘子政，鸿儒博生，闻见多矣，然而论情性竟无定是。唯世硕、公孙尼子

① 王充《论衡》，《诸子集成》第七册，页28。
② 同上书，页29。

之徒,颇得其正。"他最后的结论似乎近于后来韩愈的观点,即认为性有三等,诸家各执一端而未全面。他说:"余固以孟轲言人性善者,中人以上者也;孙卿言人性恶者,中人以下者也;扬雄言人性善恶混者,中人也。若反经合道,则可以为教;尽性之理,则未也。"①

王充是东汉时人,韩愈是唐人,所以我们看见由汉至唐,常有近于告子性无善恶的看法,或公孙尼子性有善有不善的意见,而孟子的性善论并未成为占主导地位的正统。曹魏时何晏注《论语》,梁朝皇侃作《义疏》,都像告子一样认为"性无善恶"。简而言之,宋以前的评注在讨论孔子"性相近"一语时,都较能依《论语》原文发挥,而不必弥缝孔孟互有歧义的说法。到程朱讲求义理而又遵从孟子性善论时,强《论语》以就《孟子》就逐渐成为评注当中常常出现的情形。朱熹固然努力解说《论语》原意,但其《集注》常引二程的说法,也就终究不能摆脱当时总的趋势。值得注意的是,宋儒关于《论语》的著作,如邢昺《论语正义》和朱熹《论语集注》通行之后,许多汉唐时代曾经流行过的旧书就被取代。例如皇侃《义疏》在南宋时失传,直到五百多年后的康熙、乾隆年间,才从日本重新传入中国。这也从一个侧面可以看出,孟子在儒家乃至整个中国文化传统中的地位逐渐稳定,尤其他主张性善,在中国文化中有很大的影响。

简而言之,宋以前的评注在讨论孔子"性相近"一语时,都较能依《论语》原文发挥,而不必弥缝孔孟互有歧义的说法。到程朱讲求义理而又遵从孟子性善论时,强《论语》以就《孟子》就逐渐成为评注当中常常出现的情形。朱熹固然努力解说《论语》原意,但其《集注》常引二程的说法,也就终究不能摆脱当时总的趋势。

虽然韩愈《原性》并未取孟子性善论为说,其《原道》理出的儒家道统,却明确提出了孔孟之道的观念。他认

① 王充《论衡》,《诸子集成》第七册,页30。

为儒家道统是尧舜禹汤传之文武周公，“文武周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死，不得其传焉”[1]。虽然韩愈本人在儒家道统中并不重要，宋儒往往讥其以文害道，但《原道》一篇所列的道统，所遵的孔孟，正可以反映当时和后来成为儒家正统的观念意识。宋以后评注家往往以孟子性善论来解释《论语·阳货》“性相近”一语，正是孔孟正统建立之后必然出现的情形，这也可以证明韩愈所列的道统已成为大部分儒者的共识。甚至在近人的著作中，我们仍可以见到类似的说法。例如徐复观所著《中国人性论史:先秦篇》在谈及孔子对人性的看法时，就认为孔子所谓“性相近”，其实已经是人性都近于善的观点[2]。

宋以后评注家往往以孟子性善论来解释《论语·阳货》“性相近”一语，正是孔孟正统建立之后必然出现的情形，这也可以证明韩愈所列的道统已成为大部分儒者的共识。

一旦有了正统观念和普遍性共识，一旦性善论成为儒家乃至整个中国文化占主导地位的观念，评注家们从这样的观念出发去理解经典，也就不足为奇。与此同时，经典的解释往往离不开评注者所生活的时代和现实，而对经典的阐释也往往是将经典所言应用于当前的实际。钱穆在讨论《论语》和儒学经典时，有一段话把这个道理讲得比较透彻。他说:

> 顾就本原论之，则经学实史学也。偏陷于近代，偏陷于现实，虽曰是史学之恒趋，实非史学之上乘。偏陷于古典，偏陷于旧籍，虽曰是经学之共向，亦非经学之真际。王安石自为三经新义，颁诸学官，悬为

---

① 韩愈《原道》，《韩昌黎全集》，页174。

② 参阅徐复观《中国人性论史:先秦篇》(台北:商务印书馆，1969年)，页89。

功令,其所以必造新义者,夫亦曰经学贵通今而致用,西汉之伏董,东京之马郑,其义已不足以会通之于宋世,则在宋而治经学,必赋以新义无疑。新义何自来?曰新义虽仍一本于经,而亦缘起于世变。必不昧于世变,而又能会通之于旧统,以有见于古今百世之道贯者,而后经学之新义始立。①

这里所谓"通经致用",正是经典阐释的一个普遍特点,即经典通过阐释产生新义,在现实中发挥作用而长存。这也正是本文开头所引伽达默所谓经典"无时间性"的概念。他在阐发此概念时说,经典的"无时间性本身,正是历史存在的一种模式",其用意也正在强调经典在当前现实中如何发挥作用。杰拉德·勃朗斯在他讨论阐释学的专著里,提及犹太人对法典(Torah)的传统评注(midrash),也特别强调说,我们应该把这种评注视为一种"生命形式",而不仅仅是一种"诠释形式"。他认为:"这种犹太传统评注所关注的不仅仅是文字背后有什么,其原来的意图为何,而是文字前面有什么,经文在其中如何起作用。"②正因为如此,犹太经师们往往对经文字句作看来似乎随意牵强的各种解读,而且互相争辩,莫衷一是,提出不同的看法。在一篇讨论犹太经师这种传统评注的论文里,詹姆斯·库革尔(James Kugel)指出,这些评注者们"从来就毫不在意对某一章句的'同一个'问题

所谓"通经致用",正是经典阐释的一个普遍特点,即经典通过阐释产生新义,在现实中发挥作用而长存。这也正是本文开头所引伽达默所谓经典"无时间性"的概念。他在阐发此概念时说,经典的"无时间性本身,正是历史存在的一种模式",其用意也正在强调经典在当前现实中如何发挥作用。

① 钱穆《孔子与论语》,页116。

② Gerald L. Bruns, *Hermeneutics Ancient and Modern* (New Haven: Yale University Press, 1992), p. 105.

作出不同解决，哪怕这些解决方案完全可能互相冲突”①。如果我们考察各种评注传统，就会发现解释之多样，各家说法之不完全一致，并不仅是犹太传统或中国传统所特有，而是任何经典与评注必然会有的一种矛盾或紧张的关系。在很多情况下，这是一种健康和具有建设性的紧张。从“通经致用”的角度看，中国历代评注家力求调和《论语》和《孟子》在人性看法上的歧异，也就完全可以理解。其实正是通过把孔孟和其他儒学思想家不同而又相关的思想观念互相融和，儒家学派才得以建立起来，成为具影响力的思想文化传统。因此讨论经典和评注之间的关系，一方面可以使我们明确其中相合与不相合之处，同时也使我们认识一个传统逐渐建立的历史过程。

其实正是通过把孔孟和其他儒学思想家不同而又相关的思想观念互相融和，儒家学派才得以建立起来，成为具影响力的思想文化传统。因此讨论经典和评注之间的关系，一方面可以使我们明确其中相合与不相合之处，同时也使我们认识一个传统逐渐建立的历史过程。

就人性善恶而言，孟子性善论在儒家乃至中国文化传统中成为主流，对于中国思想和社会政治的发展都有不可忽视的意义。如果我们把中西社会政治思想传统略作比较，这一层意义就会变得更加显豁。在西方文化传统中，尤其在中世纪基督教神学思想中，有所谓原罪观念。据《圣经·旧约》开篇《创世记》，上帝造出最早的人亚当和夏娃，让他们生活在伊甸园里，他们却违背上帝禁令，偷食知识树的禁果，终于被上帝逐出乐园。这是人类第一次犯罪，是为原罪。圣徒奥古斯丁在《上帝之城》一书里，认为亚当并不是单独一个人，而是代表全体人类，因此亚当、夏娃的原罪也就不仅是个人犯罪，而是整个人

① James Kugel, “Two Introductions to Midrash”, *Prooftexts* 3 (May 1983):146.

性的堕落,所以全人类都因此受到痛苦和死亡的惩罚。奥古斯丁说:"在第一个人身上已有全部的人性存在,当他们的交配受到上帝判决时,那人性就由女人传给后代;所传下来的不是最初创造出来的人,而是犯了罪并受到惩罚的人,而这就是罪恶与死亡之来源。"①由于奥古斯丁在欧洲中世纪影响极大,原罪也成为基督教神学中的正统观念。在原罪观念影响之下,中世纪思想带有否定现世的趋向,将人类得救的希望寄托在来世和天堂,并希望通过教会引导有罪的世人得到精神的救赎。由这种原罪观念看来,人人都是罪人,人性也必然堕落。欧洲中世纪思想这种原罪观念以及对人性恶的认识,与孟子认为人性皆善,"人皆可以为尧舜"②,真可以说是恰恰相反,不可同日而语。

在原罪观念影响之下,中世纪思想带有否定现世的趋向,将人类得救的希望寄托在来世和天堂,并希望通过教会引导有罪的世人得到精神的救赎。由这种原罪观念看来,人人都是罪人,人性也必然堕落。欧洲中世纪思想这种原罪观念以及对人性恶的认识,与孟子认为人性皆善,"人皆可以为尧舜",真可以说是恰恰相反,不可同日而语。

就西方政治思想史而言,原罪观念与后来的发展有两点特别值得注意。其一是否定原罪观念与乌托邦思想之兴起,二者之间有相当密切的联系。欧洲中世纪神学由于原罪和人性恶的观念,认为有罪的人类不可能期望自救,而只能寄希望于基督和教会。人类不可能在人间建立理想社会,而只能寄望于神的恩惠,期待灵魂在死后进入天堂。所以奥古斯丁的"上帝之城"与世俗的"人之城"完全对立,是否定现世的神学观念。文艺复兴时代恢复了人的观念和对人之理性的信赖,这时代产生的乌托

就西方政治思想史而言,原罪观念与后来的发展有两点特别值得注意。其一是否定原罪观念与乌托邦思想之兴起,二者之间有相当密切的联系。

① Saint Augustine, *The City of God*, trans. Marcus Dods (New York: The Modern Library, 1993), 13.3, p.414.

② 焦循《孟子正义》,《诸子集成》第一册,页477。

乌托邦与上帝之城恰好相反，因为乌托邦是现世的人之理想社会，而不是关于灵魂与天国的幻想。乌托邦既然相信人能通过自己的努力建立理想的社会，其思想上的前提就是人性善或人可以不断改善的观念。

孟子以后性善论成为正统，从孔子开始，儒家文化从来注重现世的伦理和政治，所以儒家传统与中世纪基督教神学可以说正相反对，而文艺复兴之后世俗化所产生的乌托邦思想，却又在某些方面可以与儒家思想相吻合。

邦思想，恰好幻想人类可以依靠自己的理性和力量，在现世建立起一个合理而美好的社会。所以乌托邦之产生，可以说从某一侧面标志了中世纪的结束和近代世界的开始。乌托邦与上帝之城恰好相反，因为乌托邦是现世的人之理想社会，而不是关于灵魂与天国的幻想。乌托邦既然相信人能通过自己的努力建立理想的社会，其思想上的前提就是人性善或人可以不断改善的观念。正如克利杉·库玛在研究乌托邦一部出色的专著里所说，各种乌托邦思想最终说来，"都是对激进的原罪理论发动的攻击。乌托邦永远是人只依靠他自然的能力，'纯粹借助于自然的光芒'，而所能达到的道德高度之衡量"①。在文艺复兴和宗教改革当中，西方在很大程度上从神学支配的世界走向世俗化的现代世界，从原罪观念走向人性善或至少人性可以改善的观念，而乌托邦正是在这种注重现世的时代环境中产生。我们反过来再看中国的情形，孟子以后性善论成为正统，从孔子开始，儒家文化从来注重现世的伦理和政治，所以儒家传统与中世纪基督教神学可以说正相反对，而文艺复兴之后世俗化所产生的乌托邦思想，却又在某些方面可以与儒家思想相吻合②。西方基于对人性善的信赖之乌托邦思想与中国文化传统，尤其是儒家思想之异同，的确是值得进一步探讨的问题。

---

① Krishan Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), p. 28.

② 对此问题，我曾作过初步的讨论。参阅张隆溪《乌托邦：世俗理念与中国传统》，《二十一世纪》第 51 号，香港，1999 年 2 月，页 95—103。

如果说欧洲文艺复兴时代对人重新肯定,宗教改革导致西方社会普遍的世俗化,乌托邦思想也由此而产生,否定了中世纪的原罪观念,那么在西方政治思想传统中,还有对原罪和人性恶观念的另一种响应,那就是民主宪政和法制观念的发展。原罪固然否定人性,但原罪观念认为一切人都有罪,不承认人与人之间有善与不善之分,就消除了世俗社会的一切等级。早期基督教本身就包含了基本的平等观念,而从中世纪晚期到文艺复兴时代,在欧洲文学艺术中常常出现的"死之舞蹈"主题(danse macabre),描绘从教皇、国王到平民和乞丐,都一个个被手执长镰刀的骷髅引向死亡,也可以表现这种在神的裁判或在死亡面前人人平等的观念。更值得注意的是,原罪观念包含了对人性恶的充分认识,对滥用权力的警惕,再加上基本的平等观念,就对西方民主政治思想的发展有很大影响。在中国传统中,荀子认为人性恶,所以"必将待师法然后正,得礼义然后治"①。但荀子所谓治是依靠圣主贤王,而不是依靠合理普遍的法律,因而是人治而非法治。他在《君道》篇开宗明义就说:"有乱君,无乱国。有治人,无治法。"又说:"法不能独立,类不能自行。得其人则存,失其人则亡。法者治之端也,君子者,法之原也。故有君子,则法虽省,足以遍矣。无君子,则法虽具,失先后之施,不能应事之变,足以乱矣。"②韩非、申商等法家所谓法,更多是为钳制臣民而设的刑名之术,不是超出社会

在西方政治思想传统中,还有对原罪和人性恶观念的另一种响应,那就是民主宪政和法制观念的发展。原罪固然否定人性,但原罪观念认为一切人都有罪,不承认人与人之间有善与不善之分,就消除了世俗社会的一切等级。

更值得注意的是,原罪观念包含了对人性恶的充分认识,对滥用权力的警惕,再加上基本的平等观念,就对西方民主政治思想的发展有很大影响。在中国传统中,荀子认为人性恶,所以"必将待师法然后正,得礼义然后治"。但荀子所谓治是依靠圣主贤王,而不是依靠合理普遍的法律,因而

① 王先谦《荀子集解》,页23。

② 同上书,页151。

是人治而非法治。

等级之上的法治。张灏在《幽暗意识与民主传统》一书里,特别指出由于儒家和基督教传统对人性的基本估量不同,终于产生极不相同的中西政治思想和制度。关于儒家政治思想的基本方向,张灏说:

> 既然人有体现至善、成圣成贤的可能,政治权力就应该交在已经体现至善的圣贤手里。让德性与智慧来指导和驾驭政治权力。这就是所谓的"圣王"和"德治"思想,这就是先秦儒家解决政治问题的基本途径……大致而言,这个模式是由两个观点所构成:一、人可由成德而臻至善。二、成德的人领导与推动政治以建造一个和谐的社会。而贯串这两个观点的是一个基本信念:政治权力可由内在德性的培养去转化,而非由外在制度的建立去防范。很显然的,对政治权力的看法,儒家和基督教是有着起足点的不同的!①

张灏在中国文化和儒家传统里,都发掘出对人性阴暗面或所谓幽暗意识的清醒认识,但他也明确指出,由于孟子人性善观念在儒家传统中占居主导,儒家政治思想中就有对人性一种基本的乐观精神。这种乐观精神必然决定了"幽暗意识在儒家传统里所受到的限制",而在政治思想方面,我们也就由此可以看出"中国传统为何开不出民主宪政的一部分症结"。

张灏在中国文化和儒家传统里,都发掘出对人性阴暗面或所谓幽暗意识的清醒认识,但他也明确指出,由于孟子人性善观念在儒家传统中占居主导,儒家政治思想中就有对人性一种基本的乐观精神。这种乐观精神必然决定了"幽暗意识在儒家传统里所受到的限制",而在政治思想方面,我们也就由此可以看出"中国传统为何开不出民主宪政的一部分症结"②。

① 张灏《幽暗意识与民主传统》修订二版(台北:联经图书公司,1990年),页28。

② 同上书,页29。

在讨论《论语》"性相近，习相远"一语的传统评注这样一篇短短的文章里，我们不可能深入探讨人性善恶与乌托邦以及与民主政治思想和制度的复杂关系。不过我希望，以上非常简略的论述至少可以使我们注意到这一关系，使我们认识到从一个具体文字评注和阐释的问题，往往可以引发出与我们的现实世界密切相关的更大问题。在这个意义上，我们也更可以明确经典的现实意义，即伽达默所谓经典的"无时间性"。由此看来，孟子明确肯定"性无不善"并成为传统中占主导地位的看法，的确形成了在中国讨论人性问题的基本框架。在这种情形之下，孔子所谓"性相近"所保留的那一点空间和余地，尤其在我们可以重新审视和阐释传统的时候，就显得格外有意义。在讨论儒学的阐释传统中，这也许是值得我们去重新思考和重新探讨的问题。

孟子明确肯定"性无不善"并成为传统中占主导地位的看法，的确形成了在中国讨论人性问题的基本框架。在这种情形之下，孔子所谓"性相近"所保留的那一点空间和余地，尤其在我们可以重新审视和阐释传统的时候，就显得格外有意义。

附记：

本文最先于 2002 年 5 月在台湾大学历史系与历史博物馆合办之"东亚文化圈的形成与发展国际学术研讨会"上宣读，然后发表在台湾《中山人文学报》2000 年 10 月号上。此文讨论的人性问题和下一篇讨论乌托邦观念有密切联系，可以说为之提供了一个论述的基础，因此两文可以互相参照。

乌托邦：世俗理念与中国传统

究竟乌托邦是16世纪欧洲的发明，还是范围更广阔、早在不同文化传统中就已经存在的东西——这就是我在此章所关注的问题。如果在最基本的层次上说来，乌托邦观念意味着憧憬超乎现实的另一个更美好的社会，那么乌托邦就已经表示对现状某种程度的不满以及对现状的批判，因此，乌托邦的憧憬同时又是对社会现实的评论，是表现社会变革意愿的一种讽寓。

在讨论乌托邦一部重要的近著里，法国学者罗兰·夏埃尔在开篇论文里说："在最严格的意义上说来，乌托邦是在16世纪初产生的。"他强调托马斯·莫尔著作的历史意义，宣称说"乌托邦的历史必然从托马斯·莫尔开始"①。然而在同一部书的另一篇文章里，莱曼·萨金特对乌托邦的理解却又宽泛得多，并在全部历史中去追溯乌托邦主题的发展线索。他承认，"似乎并非每一种文化都在知道托马斯·莫尔的《乌托邦》之前，就已经发展出经由人力建立的乌托邦"；但是他又认为："这样的乌托邦的确存在于中国、印度和各种佛教和伊斯兰教文化之中。"②究竟乌托邦是16世纪欧洲的发明，还是范围更广阔、早在不同文化传统中就已经存在的东西——这就是我在此章所关注的问题。如果在最基本的层次上说来，乌托邦观念意味着憧憬超乎现实的另一个更美好的社会，那么乌托邦就已经表示对现状某种程度的不满以及对现状的批判，因此，乌托邦的憧憬同时又是对社会现实的评论，是表现社会变革意愿的一种讽寓。这种变革的意愿似乎深深植根于人类生存的状况之中，因为在任何社会里，都没有人会不愿意生活得更好，即便不是积极进取，也至少希望以我们有限的资源和能力，取得最大限度

---

① Roland Shaer, "Utopia, Space, Time, History", trans. Nadia Benabid, in *Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World*, eds. Roland Shaer, Gregory Claeys, and Lyman Tower Sargent (New York: The New York Public Library, 2000), p. 3.

② Lyman Tower Sargent, "Utopian Traditions: Themes and Variations", Ibid., p. 8.

的成功。因此乌托邦的意愿无所不在,正如英国作家王尔德以他特有的风趣而典雅的语言所说那样:“不包括乌托邦在内的世界地图不值一瞥,因为它忽略了人类不断去造访那个国家。而人类一旦抵达那里,放眼望去,看见一个更为美好的国家,便又扬帆驶去。进步就是乌托邦的不断实现。”①

乌托邦的意愿不仅在空间上普遍存在,而且在时间上也持续不断,因为美好社会的前景总是在前头,总是位于我们前面那不断退缩的未来的尽头,在一个新的千年纪的尽头。从《圣经》中的伊甸乐园到柏拉图的《理想国》,再到一系列文学形式的乌托邦,在西方哲学、文学和政治理论中,一直有一个想象最美好社会的丰富传统。然而乌托邦是否在概念和语言上,都可以翻译呢?乌托邦是否有跨越文化差异的可译性呢?乌托邦的憧憬是否也出现在东方,例如在中国哲学和文学中,也有所展现呢?追求另一个更美好社会的意愿,在中国的典籍中是否也有所表现呢?如果我们目前的学术环境不是那么强调文化的独特,强调概念术语的不可翻译,这类问题本来是没有必要提出来的。不过在我们试图回答这些问题之前,让我们首先考察一下西方的乌托邦。王尔德所见人类不断造访,又不断扬帆离去那个国家,究竟在哪里呢?它是在什么条件下出现,其形状相貌又如何呢?我们必

从《圣经》中的伊甸乐园到柏拉图的《理想国》,再到一系列文学形式的乌托邦,在西方哲学、文学和政治理论中,一直有一个想象最美好社会的丰富传统。然而乌托邦是否在概念和语言上,都可以翻译呢?乌托邦是否有跨越文化差异的可译性呢?乌托邦的憧憬是否也出现在东方,例如在中国哲学和文学中,也有所展现呢?

---

① Oscar Wilde, "The Soul of Man Under Socialism", in *Plays, Prose Writings and Poems*, ed. Anthony Fothergill (London: J. M. Dent, 1996), p. 28.

须首先追寻乌托邦，找出其最显著的特征，然后才可能有一定把握去论证，其核心观念是否能超越语言和文化传统的特别界限。

一　乌托邦与世俗化

露丝·列维塔认为："乌托邦关键的因素不是希望，而是意愿——有更好生存方式的意愿。"

露丝·列维塔考察了乌托邦研究中各种定义和方法之后总结说："乌托邦表达而且探索人们心中所向往的。"她认为："乌托邦关键的因素不是希望，而是意愿——有更好生存方式的意愿。"[①]列维塔检讨了许多有关乌托邦的著作，认为这些著作依据内容、形式和功用所下的定义，都往往过于狭隘，而她给的宽泛定义则力求能适合各种不同的乌托邦。她企图设立一个包容性的宽泛定义，似乎能避免狭隘，令人觉得宽慰，然而她的乌托邦观念也并非没有其局限，因为她极不愿意把她的观念建立在诸如人性这类概念的基础之上，生怕这类概念有被人指责为"本质主义"或"普世主义"的嫌疑。列维塔于是强调概念的构成性。虽然"更好生存方式的意愿"听起来好像是普世主义的，但乌托邦"却是一个社会构成的概念，其来源并不是通过社会中介实现的一种'自然'冲动"。她认为："在某一社会的需求与这个社会可能达到而且分配到的满足之间，有整个社会人为建构起来的距离，而乌托邦则是对此距离由社会人为建构起来的回应。"[②]可是没有

① Ruth Levitas, *The Concept of Utopia* (New York: Philip Allan, 1990), p. 191.

② Ibid., pp. 181—182.

预设人性或人类心理当中某些基本的冲动，社会建构这一概念或比喻就显得空泛而没有根基。人们不禁要问，为什么在那么多不同文化和社会里，都会有如此普遍的“更好生存方式的意愿”呢？无论是乌托邦还是别的什么社会建构，其基础又是什么呢？其实，人性的观念和建构的观念完全不必互相排斥，因为乌托邦即“更好生存方式的意愿”这一观念，正是以人性某些基本特点的概念为基础建构起来的。

在讨论乌托邦既全面又发人深省的一部著作里，克利杉·库玛把乌托邦观念首先与文艺复兴时代人性意义的改变联系在一起。西方讨论人性，一个基本的文本依据就是《圣经·创世记》里人犯罪而丧失乐园的故事，而正如伊琳·佩格尔斯所说，犹太人和大多数早期基督徒都把亚当违背神旨和由此产生的可怕后果，理解为一个有关选择和人类自由的故事。犹太人和早期的基督徒固然承认，亚当犯罪给人类带来痛苦和死亡，但“他们又都认为，亚当让他后代的每个人对善恶作出自己的选择。大多数基督徒都会认为，亚当故事之用意正在于警告每一个听到这个故事的人，不要滥用神赐予的自由选择的能力”①。当基督教不再是一个遭受迫害的秘密教派，而成为罗马帝国国教时，基督教的社会和历史处境就完全不同于以前，也正是在这样的背景之上，圣·奥古斯丁根本改变了对《创世记》故事较早的解释，提出了他对人性

犹太人和大多数早期基督徒都把亚当违背神旨和由此产生的可怕后果，理解为一个有关选择和人类自由的故事。犹太人和早期的基督徒固然承认，亚当犯罪给人类带来痛苦和死亡，但“他们又都认为，亚当让他后代的每个人对善恶作出自己的选择”。

① Elaine Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent* (New York: Vintage Books, 1988), p. 108.

的分析，而这一分析“无论好坏，都成为往后西方历代基督徒的传统观念，并对他们的心理和政治思想发生重大影响”[1]。奥古斯丁和他影响之下的中世纪教会都把人性视为根本上是恶，由于受到亚当偷食禁果所犯原罪的影响，人性无可改变地堕落。如果说保持早期基督教看法的约翰·克利索斯托姆(John Chrysostom)强调人的自由选择和个人的责任，认为亚当的例子是为人提出警告，让每个人都要为自己的行为负责，奥古斯丁则认为亚当不是一个个人，而是集体的人，是全人类的象征。他说：“在第一个人身上已有全部的人性存在，当他们的交配受到上帝判决时，那人性就由女人传给后代；所传下来的不是最初创造出来的人，而是犯了罪并受到惩罚的人，而这就是罪恶与死亡之来源。”[2]佩格尔斯认为，奥古斯丁对《创世记》故事的解读把一个有关自由选择的故事，变成了一个有关人类奴役的故事，因为奥古斯丁坚持说，“每个人不仅在出生的一刻，而且从怀孕的一刻起，就已处在奴役之中了。”[3]按照奥古斯丁的看法，受原罪污染的人性就像“腐烂的根”，所以由这样的根不可能生长出任何自由来[4]。以这种观点看来，人类不可能自救，而只能把得救的希望寄托在基督身上；人类不可能在人间建立理想

按照奥古斯丁的看法，受原罪污染的人性就像“腐烂的根”，所以由这样的根不可能生长出任何自由来。

① Elaine Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent* (New York: Vintage Books, 1988), p. 26.

② Saint Augustine, *The City of God*, trans. Marcus Dods (New York: The Modern Library, 1993), 13. 3, p. 414.

③ Elaine Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent*, p. 109.

④ St. Augustine, *The City of God*, 13. 14, p. 423.

社会,而只能寄望于神的恩惠,期待灵魂在死后进入天堂。奥古斯丁所谓上帝之城与世俗的人之城正相反对,所以他说:"这两座城由两种爱形成:世俗之城基于自爱,甚而蔑视上帝,天上之城则基于对上帝之爱,甚而蔑视自我。简言之,前者以自我为荣耀,后者则以主为荣耀。一个在人当中寻求光荣,而另一个最大的光荣就是上帝,是良心的见证。"[①]由此可见,奥古斯丁所谓上帝之城是精神而非物质的,其最终的实现只能在天国而非人间。

正是在这一点上,中世纪教会的意识形态与乌托邦恰好相反,因为乌托邦是人在现世、在人间建造的理想社会,而不是关于灵魂与天国的幻想。克利杉·库玛说得好,"宗教与乌托邦之间有原则上根本的矛盾",因为"宗教典型地具有来世的关怀,而乌托邦的兴趣则在现世"[②]。当然,《圣经》中有伊甸乐园的故事,但我们已经看到,按奥古斯丁的解释,这个故事的意义乃在于告诉我们罪恶和死亡的根源。正如阿兰·图伦所说:"只有当社会抛弃了乐园的意象时,乌托邦的历史才开始。乌托邦是世俗化的产物之一。"[③]无论如何,由于人的原罪,《圣经》里的乐园早已丧失了,以宗教的观点看来,设想人可以不靠上帝神力而在人间创造一个乐园,无异是对神不敬,是罪恶

中世纪教会的意识形态与乌托邦恰好相反,因为乌托邦是人在现世、在人间建造的理想社会,而不是关于灵魂与天国的幻想。克利杉·库玛说得好,"宗教与乌托邦之间有原则上根本的矛盾",因为"宗教典型地具有来世的关怀,而乌托邦的兴趣则在现世"。

正如阿兰·图伦所说:"只有当社会抛弃了乐园的意象时,乌托邦的历史才开始。乌托邦是世俗化的产物之一。"

---

① St. Augustine, *The City of God*, 13.28, p.477.

② Krishan Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), p.10.

③ Alan Touraine, "Society as Utopia," trans. Susan Emanuel, in *Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World*, p.29.

的自傲。库玛认为，奥古斯丁的《上帝之城》正是要警告世人："不要过于关注世俗之城的俗务，以至远离了在天国的上帝之城。"如果现世只是苦难和罪恶的渊薮，人类都是罪人，那么乌托邦的理想除了显露人类自不量力的虚妄之外，还能有什么意义呢？而这"似乎正是奥古斯丁在正统神学当中最具影响时，基督教中世纪对乌托邦思想的普遍态度。对尘世的轻蔑(*contemptus mundi*)极不利于乌托邦式的设想，因此在乌托邦思想史上，中世纪是一个明显贫乏的时期"①。由此可见，在库玛看来，乌托邦观念的核心在其根本的世俗性和反宗教性。

在库玛看来，乌托邦观念的核心在其根本的世俗性和反宗教性。

基督教教义中固然也含有乌托邦因素，如关于乐园的丰富幻想，关于人可以通过修行而完善的信念，以及千年纪思想等等。这类思想在基督教产生之前，在犹太教信仰中早已存在。犹太教本有末日启示(apocalypse)的观念和关于救世主的预言，这些观念在基督教信仰中得到进一步发展，在《新约·启示录》中更以神秘的形式获得有力的表现。在犹太人信仰中，预言者们所说的是在人类时间结束时，在末世时刻的启示观中，救世主将会来临，而基督徒则相信耶稣就是救世主，他已经来临而且死去，而耶稣的第二次来临将会把所有善良的灵魂交给在天堂的上帝手中。《启示录》描绘基督击败恶魔之后，将与复活的圣徒治理人世一千年，然后有第二次的复活与第二次的审判，得救的灵魂将在神赐的和平与安宁中永生。圣徒约翰说："我又看见一个新天新地……我又看见

① Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, p. 11.

圣城新耶路撒冷,由上帝那里从天而降,预备好了,就如新妇妆饰整齐,等候丈夫。"那时上帝会到人间来与人同住,"上帝要擦去他们一切的眼泪,不再有死亡,也不再有悲哀、哭号、疼痛,因为以前的事都过去了"[1]。千年纪充满对摆脱尘世痛苦之完美状态的期待,因而相当类似于乌托邦的理想。虽然千年纪不是基督教教义正统,但很多世纪以来,这一观念在基督徒当中影响深远。中世纪有不少以千年纪思想为基础的社会运动和组织,其成员相信基督的第二次降临就在目前,千年纪即将开始。他们争取像圣者那样生活,因而往往成为独立的群体,不受世俗法令和习惯约束,成为带强烈宗教性和理想色彩的组织,所以在中世纪和近代初期,各种不同类型的千年纪教派都对奥古斯丁的正统,形成极为严重的挑战。正如库玛所说,千年纪"唤起了'人间天堂'的希望,唤起了'新人间'的幻想,其乐园式的完美既可追溯到人类堕落之前的乐园,也能预示来世之天上的乐园"。于是在千年纪之中,"宗教与乌托邦互相迭和在一起。一般情形下宗教比照来世完美之承诺而不看重现世,因而也不看重乌托邦,但这种态度在此有重大的改变"[2]。所以千年纪虽是宗教观念,但其对"新天新地"和"人间天堂"的期待,又为乌托邦的出现作出了贡献。

千年纪充满对摆脱尘世痛苦之完美状态的期待,因而相当类似于乌托邦的理想。虽然千年纪不是基督教教义正统,但很多世纪以来,这一观念在基督徒当中影响深远。

千年纪"唤起了'人间天堂'的希望,唤起了'新人间'的幻想,其乐园式的完美既可追溯到人类堕落之前的乐园,也能预示来世之天上的乐园"。

然而乌托邦毕竟不同于千年纪。据库玛的说法,乌托邦是在特定的历史条件下产生的纯属现代的观念。乌

据库玛的说法,乌托邦是在特定的历史条件下产生的纯属现代的观念。乌托邦的核心是根本的世俗化,而且是针对中世纪和

① 《新约全书·启示录》第二十一章一至四节。

② Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, p. 17.

奥古斯丁原罪观念来界定的世俗化;而其前提条件则是人性善或至少是人性可以达于至善的观念。换言之,文艺复兴时代的人文主义是产生乌托邦的一个先决条件。

托邦的核心是根本的世俗化,而且是针对中世纪和奥古斯丁原罪观念来界定的世俗化;而其前提条件则是人性善或至少是人性可以达于至善的观念。换言之,文艺复兴时代的人文主义是产生乌托邦的一个先决条件。乌托邦这个概念得名于托马斯·莫尔在1516年发表的名著,而在撰写《乌托邦》之前数年,莫尔曾对奥古斯丁《上帝之城》发表一系列演讲,如果说《上帝之城》是奥古斯丁从宗教立场出发设想的最美好生活的观念,莫尔的《乌托邦》则可以看成是对这一宗教观念的回应。杰拉德·魏格麦尔论证说,莫尔使用奥古斯丁的《上帝之城》,主要是以之作为对比:"乌托邦才'不仅是最好,而且是唯一真正够得上理想社会之名的政治秩序';《上帝之城》否认真正公正的社会可以在人间的任何时间任何地方存在"①。可是在莫尔看来,乌托邦恰恰就是存在于现世人间的美好社会,因而和奥古斯丁作为超越现世之精神存在的上帝之城直接相反。尽管莫尔本人是虔诚的基督教徒,而且在死后四百年被天主教教会尊为圣徒,但如库玛所说:"在《乌托邦》一书中,显然是人文主义多于宗教热忱。在如僧侣生活这类独特的基督教影响之外和之上,最强烈表现出来的是莫尔对柏拉图的崇敬和他对罗马讽刺文学的喜爱。"②莫尔描述的乌托邦人不是基督徒,而且对不同宗教信仰都抱相当开放宽容的态度。

《上帝之城》否认真正公正的社会可以在人间的任何时间任何地方存在。可是在莫尔看来,乌托邦恰恰就是存在于现世人间的美好社会,因而和奥古斯丁作为超越现世之精神存在的上帝之城直接相反。

① Gerard Wegemer, "*The City of God* in Thomas More's *Utopia*," *Renascence* 44 (Winter 1992): 118.

② Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, p. 22.

莫尔的《乌托邦》发表之后不过一年，就有马丁·路德把向罗马教会挑战的九十五条论纲，钉在威腾堡大教堂的门上，并由此引发天主教教会和新教改革之间一段激烈的宗教冲突。剧烈的争执和宗教战争使欧洲分裂，但也导致激进的世俗化，使人们不再依据基督教教义，不再通过教会的调解，来寻求解决社会问题的办法。诚如库玛所说，中世纪宗教世界观的衰落是“乌托邦得以产生的必要条件”①。当时还有另一个历史事件，对莫尔《乌托邦》的写作形式发生了极大影响，那就是因地理大发现而特别流行的文体，即风靡一时的游记文学。无论是真实还是想象当中遥远国度的习俗制度，从来就是幻想的材料，使人去构筑更美好生活的幻梦。库玛指出，这些游记故事都是“乌托邦的原始材料——几乎就是乌托邦的雏形”②。因此我们可以说，美洲新大陆的发现及其在欧洲激发出的无穷想象，为产生《乌托邦》提供了另一个条件。

库玛把乌托邦的形式和内容都放在欧洲文艺复兴、宗教改革以及地理大发现等特殊的历史环境中来讨论，便由此断定：“乌托邦并没有普遍性。它只能出现在有古典和基督教传统的社会之中，也就是说，只能出现在西方。别的社会可能有相对丰富的有关乐园的传说，有关于公正平等的黄金时代的原始神话，有关于遍地酒肉的幻想，甚至有千年纪的信仰；但它们都没有乌托邦。”③有

库玛把乌托邦的形式和内容都放在欧洲文艺复兴、宗教改革以及地理大发现等特殊的历史环境中来讨论，便由此断定：“乌托邦并没有普遍性。它只能出现在有古典和基督教传统的社会之中，也就是说，只能出现在西方。

① Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, p. 22.

② Ibid., p. 23.

③ Ibid., p. 19.

趣的是,库玛认为中国可能是唯一的例外。他说:“在所有非西方文明中,中国的确最接近于发展出某种乌托邦的概念。”然而他根据法国学者歇斯诺一篇讨论中国可能有乌托邦的文章,最后得出结论认为,歇斯诺所强调的“大同”、“太平”等各种思想,“虽然有类似的乌托邦式的宗教和神话的‘史前史’,却都没有像在西方那样形成一个真正的乌托邦。在中国,也从来没有形成一个乌托邦文学的传统”①。在较近出版的《乌托邦主义》一书中,库玛对此有进一步讨论,但不幸他仍然以歇斯诺60年代那篇文章为依据,因而很受局限,而歇斯诺文章的目的,和库玛所关切的问题相去甚远。歇斯诺追溯“大同”、“太平”、“平均”、“均田”等传统的平均主义思想,其目的在由此说明社会主义何以在中国会这么成功。他希望描述一个文化和历史的背景,在那之上,当代中国的政治局势就显得更容易理解。歇斯诺说,社会主义虽是西方的外来思想,但“它能够实行和实现人们世世代代抱有的混乱的梦想。在这个意义上,社会主义对于东方说来,并不像人们有时以为的那么‘外来’”②。他讨论的思想观念大多是道教和佛教的思想,也提到少数几部文学作品,包括陶渊明的《桃花源记》和李汝珍的《镜花缘》,后者有对女儿国的描写,歇斯诺称之为一个“女权主义的乌托邦”③。

歇斯诺追溯“大同”、“太平”、“平均”、“均田”等传统的平均主义思想,其目的在由此说明社会主义何以在中国会这么成功。他希望描述一个文化和历史的背景,在那之上,当代中国的政治局势就显得更容易理解。

---

① Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, p. 428 note 29.

② Jean Chesneaux, “Egalitarian and Utopian Traditions in the East”, *Diogenes* 62 (Summer 1968): 78.

③ Ibid., pp. 82—84.

然而就讨论乌托邦而言，歇斯诺的文章并不能做全面的指引，因为那篇文章追寻中国传统中乌托邦思想的主要来源，走得并不够远，而且基本上忽略了儒家思想中的社会和政治哲学传统。因此，库玛在其影响之下，也就不可能窥见中国乌托邦思想的全貌，反而得出一个并不可靠的结论，认为把所有中国乌托邦思想的成分合在一起，“仍然与真正的乌托邦主义相去甚远”。库玛继续说，在中国传统里，乌托邦观念“几乎总是联系着和佛教的弥勒佛有关的救世观念和千年纪的期待”[①]。据库玛的看法，在非西方文化里，宗教信仰使乌托邦很难存在。他认为，“在非西方社会里难以找到乌托邦的原因之一，是由于这些社会大多受到宗教思想体系的控制”[②]。我想要证明，这一描述恰好不能适用于中国传统。可是我要强调的并不是库玛论证错误，或他的信息来源有误，因为他并非中国文化专家，中国是否存在乌托邦传统，也不是他论述的重点。远为重要的是库玛关于乌托邦性质及其与世俗思想之紧密关系的精辟论述。在那一论述的基础之上，我们可以明显见出，恰好在中国存在着乌托邦思想。对库玛说来，世俗化是乌托邦的必要条件，而他在东方没有看到那种条件。可是我们可以论证，在儒家思想影响之下，传统中国社会恰好是一个没有受任何宗教体系控制的社会，而且总的说来，中国文化传统具有明显的世俗

对库玛说来，世俗化是乌托邦的必要条件，而他在东方没有看到那种条件。可是我们可以论证，在儒家思想影响之下，传统中国社会恰好是一个没有受任何宗教体系控制的社会，而且总的说来，中国文化传统具有明显的世俗性质。

① Kumar, *Utopianism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), p. 34.

② Ibid., p. 35.

性质。这里我们又碰到术语的可译性问题：究竟乌托邦是否可以跨越东西方文化差异而翻译呢？乌托邦的意愿是否在中国传统中也有所表现呢？

二　儒家思想中的乌托邦倾向

如果世俗化是乌托邦的前提条件，那么儒家影响下的中国传统就可以提供一个迥然不同于中世纪欧洲的世俗文化模式。《论语》中体现的孔子思想，关切的是现实的人生，而非来世或天堂。

如果世俗化是乌托邦的前提条件，那么儒家影响下的中国传统就可以提供一个迥然不同于中世纪欧洲的世俗文化模式。《论语》中体现的孔子思想，关切的是现实的人生，而非来世或天堂。《述而》篇载“子不语怪、力、乱、神”，最明确表露了孔子的理性态度。在涉及鬼神与信仰问题时，孔子的态度似乎是模棱两可的，因为《八佾》篇记孔子论及祭祀说：“祭如在，祭神如神在。”《先进》篇也表现孔子这种怀疑态度：“季路问事鬼神。子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’‘敢问死。’曰：‘未知生，焉知死？’”死亡本来是一切宗教所关切的中心问题之一，在孔子却认为不必深究，而应当首先考虑现实的生存问题。孔子这种入世而理性的态度，论者多已指出。如冯友兰《中国哲学史》论及孔子时代的宗教和哲学思想，就认为“孔子对于鬼神之存在，已持怀疑之态度”①。周予同认为孔子一方面对鬼神表示怀疑甚至否定，另一方面又不废祭祀，实际上是利用宗教祭祀“以为自己道德哲学的辅助。所以孔子以及后代儒家的祭祖先、郊天地等举动，只是想由外部的仪式，引起内心的‘反古复始’、‘慎始追远’的敬意，以

① 冯友兰《中国哲学史》（香港：太平洋图书公司，1956 年），页 49。

完成其个己与社会的伦理。所以孔子的祭祀论已脱了‘有鬼论’的旧见,而入于宗教心理的应用”[①]。西方汉学家也大多注意到儒家这种入世的取向。如雷蒙·道生说:“孔子最为关切的是给人以道德的指引,而孔子认为最主要的美德乃是仁。”他继续说:“如果他的目的是要在这个人世间恢复乐园,那就很少有宗教的余地。”[②]这里所谓乐园当然不是指《圣经》里的伊甸园,而是经孔子理想化的上古三代之太平盛世。《述而》篇载孔子自谓“述而不作,信而好古”。《八佾》篇又说:“周监于二代,郁郁乎文哉。吾从周。”这种对上古三代的理想化以及对文王、周公的称颂赞美,的确在中国传统中形成一种怀古的倾向,在某种程度上,可以说类似西方伊甸园或往古黄金时代的幻想。然而中国这种往古的乐园并非由原罪而丧失,也没有基督教传统中那种宗教的含义。

对孔子说来,回到上古时代的完美不是通过信仰或神恩的干预,不是等待末世的启示或救世主的第二次来临,而是通过人在目前和现世的努力,依靠每个有道德的君子去恢复那失去了的黄金时代的文化。而恢复过去时代文化的最终目的,乃是为了在将来可以实现完美。因此儒家设立的过去时代的例子,并不仅仅是往古的黄金时代,让人只能留恋缅怀,却永不可能重新达到。恰恰相反,理想的过去在社会生活中起相当重要的作用,它可以

对孔子说来,回到上古时代的完美不是通过信仰或神恩的干预,不是等待末世的启示或救世主的第二次来临,而是通过人在目前和现世的努力,依靠每个有道德的君子去恢复那失去了的黄金时代的文化。而恢复过去时代文化的最终目的,乃是为了在将来可以实现完美。

---

① 周予同《孔子》,载朱维铮编《周予同经学史论著选集》(上海:上海人民出版社,1983年),页385。

② Raymond Dawson, *Confucius* (Oxford: Oxford University Press, 1981), p. 44.

成为，而且确实常常成为衡量现在、批判现在的一个尺度。换言之，诉说古代的完美无可避免会成为一种社会讽寓，具有社会批判的功能。我们由此可以明白，何以孔子和学生们对话之间，常有一种急于经世致用的紧迫感。《论语·颜渊》载颜渊问仁，孔子回答说："克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？"这说明在孔子看来，回到古代乐园之路是通过个人自身的努力，不能靠别人，更不用说靠鬼神之助。这种依靠个人努力之积极而理性的态度，与宗教精神以及期待救世主来临的神秘理想，与千年纪所希求的乐园之再现，显然有本质的区别。值得注意的是，孔子主张"克己复礼"，目的并非回到往古，而是以现在的努力达于仁，以期成功于未来，最终还是着眼于现在。这就有别于西方关于乐园的幻想或对往古黄金时代的缅怀。当然，孔子常常提到天或天命，所以在他的思想中，并非没有宗教和超越的观念，但总的说来，儒家思想无疑对现世和人伦有更多的关怀。在儒家思想影响下，中国人大多对不同宗教信仰持宽容开放的态度，也没有哪一种宗教能在中国定于一尊，这在世界文化中，可以说是相当独特的现象。

在孔子看来，回到古代乐园之路是通过个人自身的努力，不能靠别人，更不用说靠鬼神之助。这种依靠个人努力之积极而理性的态度，与宗教精神以及期待救世主来临的神秘理想，与千年纪所希求的乐园之再现，显然有本质的区别。

库玛总结古典乌托邦概念，认为它们"都是对激进的原罪理论发动的攻击。乌托邦永远是人只依靠他自然的能力，'纯粹借助于自然的光芒'，而所能达到的道德高度之衡量"[1]。这句话颇可以用来描述孔子所说"为仁由己"而不由人的君子，因为"由己"也就正是"纯粹借助于自然

① Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, p. 28.

的光芒”。这里重要的是对人之本性、对其道德力量和可完善性的信念。而那一种信念在儒家传统中，恰好是一个牢固的观念。《论语·阳货》载孔子说：“性相近也，习相远也。”在这里孔子并未明确肯定人性是善或是恶，但他确实肯定人性是可塑而可变的。总的说来，他所关切的不是人性本身，而是社会现实中的人生。所以《公冶长》篇载他的学生子贡说：“夫子之文章，可得而闻也。夫子之言性与天道，不可得而闻也。”然而传统的评注家们力求孔孟一致，便肯定孔子已经持性善之说。刘宝楠《论语正义》注《公冶长》此句，就认为：“性善之议，孔子发之。而又言性相近者，言人性不同，皆近于善也。”同书注《阳货》“性相近”句，甚至直接引孟子的话为依据以注孔子，认为：“孟子之时，因告子诸人纷纷各立异说，故直以性善断之。孔子但言善相近，意在于警人慎习，非因论性而发，故不必直断以善与。”①近人徐复观讨论先秦关于人性的意见，也持类似看法，认为孔子所说“性相近的‘性’，只能是善，而不能是恶的；……孔子实际是在善的方面来说性相近”②。所有这些评注未必能成功论证孔子真的相信人性善，可是传统评注对中国人如何理解孔子的话，却有极大影响。

重要的是对人之本性、对其道德力量和可完善性的信念。而那一种信念在儒家传统中，恰好是一个牢固的观念。

在儒家传统中，是孟子在辩论中明确提出著名的性善论。诚如刘宝楠所说，孟子的看法是在和告子诸人的

在儒家传统中，是孟子在辩论中明确提出著名的性善论。

① 刘宝楠《论语正义》，见《诸子集成》（北京：中华书局，1954年），第一册页99，367。

② 徐复观《中国人性论史·先秦篇》（台北：台湾商务印书馆，1969年），页89。

异说辩论中产生的。据《孟子·告子上》,告子认为人性就像流水,"决诸东方则东流,决诸西方则西流。人性之无分于善不善也,犹水之无分于东西也"。可是孟子接过告子流水的比喻,把横向之比巧妙地换成竖向之比,指出水的本性总是向下,所以"人性之善也,犹水之就下也。人无有不善,水无有不下"。人世间当然有各种恶存在,但孟子坚持认为,那不是人性本身的问题,而是恶劣的社会环境造成的结果。正如使用机械手段可以使水违背其本性向上,恶劣的环境也可能把人推向各种罪恶。孟子认为人心本能地具有四种善端,由此论证人性本善。《公孙丑上》:"恻隐之心,仁之端也。羞恶之心,义之端也。辞让之心,礼之端也。是非之心,智之端也。人之有是四端也,犹其有四体也。"赵岐注:"端者,首也。"焦循《正义》更进一步引《说文》释端为"物初生之题也。题亦头也"①。这就是说,孟子认为人性有善的开头或根源,若加以正确引导和培养,就可以使人成为完人。这与奥古斯丁认为被原罪污染的人性像已"腐烂的根",正所谓南辕北辙。奥古斯丁认为亚当的原罪影响一切人,所以人皆有罪,只有神特别恩宠的少数可望成为圣徒。孟子则认为圣人与常人并无本质差别,"人皆可以为尧舜"(《告子下》)。由此可见,儒家和基督教对于人性持截然相反的看法。

孟子认为人性有善的开头或根源,若加以正确引导和培养,就可以使人成为完人。这与奥古斯丁认为被原罪污染的人性像已"腐烂的根",正所谓南辕北辙。奥古斯丁认为亚当的原罪影响一切人,所以人皆有罪,只有神特别恩宠的少数可望成为圣徒。孟子则认为圣人与常人并无本质差别,"人皆可以为尧舜"(《告子下》)。由此可见,儒家和基督教对于人性持截然相反的看法。

对于乌托邦而言,重要的不是相信人性善或人可以逐渐完善,而是由此引出的社会理想和政治理论。孟子的政治思想以性善为基础,主张仁政。《梁惠王上》约略

① 焦循《孟子正义》,见《诸子集成》第一册,页139。

描述了仁政的结果,是人人丰衣足食的小康理想。然而在战国时代,简单的小康理想也难以实现,孟子所见的现实,是“庖有肥肉,厩有肥马。民有饥色,野有饿莩。此率兽而食人也”。可见孟子所谓仁政并非现实,而只能提供一个理想的对照,以此来批评现状。所谓“率兽而食人”,不能不使人想起莫尔《乌托邦》里有名的“羊吃人”的比喻。《乌托邦》第一部并非理想社会的描述,而是假希斯洛蒂之口,对英国当时现状作尖锐的批判。那是英国毛纺织业刚刚开始发展的时代,大量耕地被圈起来作养羊的牧场,农民失去土地,成为流民和乞丐。他们饥渴难耐,不得温饱而被迫行窃时,又被酷刑绞死。莫尔以尖刻讽刺的笔法写道,羊本是最温驯的动物,只需一点草就可以喂饱,现在却到处横行,胃口越来越大,“听说已变成了吃人的怪物”①。所以在莫尔的《乌托邦》里,对现状的批判和对理想社会的描述相辅相成,乌托邦从一开始,就在提供理想社会蓝图的同时,更兼有社会批判的功能。

在莫尔的《乌托邦》里,对现状的批判和对理想社会的描述相辅相成,乌托邦从一开始,就在提供理想社会蓝图的同时,更兼有社会批判的功能。

孟子的仁政只能是一种理想甚至幻想,其乌托邦性质也就不难想见。孔子希望将其伦理和政治理论化为现实的意愿,也同样是未能实现的理想。他有众多出色的弟子,经过儒家教养的严格训练,本应该为王者之师,在中国各地实行道德的完善和政治的和谐。这一希望和柏拉图所谓哲学家为王的观念,可以说相当接近,可是正如柏拉图清楚意识到此一观念极不现实,孔子也深知其道

① Sir Thomas More, *Utopia*, trans. Robert M. Adams (New York: W. W. Norton, 1975), p. 14.

难行。柏拉图自己承认,哲学家为王或者王者研习哲学这一想法,很可以"比为令人难解的吊诡大浪",这种大浪"很可能在人们嘲弄取笑的浪潮之中,把我们冲到不知何处去"①。孔子的情形也颇相似,他周游列国,却未见其用。《论语·宪问》记载一位守城门的人描述孔子的话,就说他是"知其不可而为之者"。经过一再的失望和挫折,大概就是圣人也未免会失去耐性了,所以连孔老夫子也忍不住偶尔要抱怨几声。我们可以想象,孔子不能在他的时代实现道德理想和政治抱负,不断遭到各种困难和挫折,至少在某些特别令人气馁的时刻,也就难免产生一些不实际的幻想、难以实现的企望,对一个想象中国土的渴求,那应该是个陌生遥远的地方,在那里去实行孔子设想的理想社会,也许就显得不是那么完全不可能。

我们可以想象,孔子不能在他的时代实现道德理想和政治抱负,不断遭到各种困难和挫折,至少在某些特别令人气馁的时刻,也就难免产生一些不实际的幻想、难以实现的企望,对一个想象中国土的渴求,那应该是个陌生遥远的地方,在那里去实行孔子设想的理想社会,也许就显得不是那么完全不可能。

那恰好就是《论语·公冶长》孔子那句牢骚话的意思——孔子说:"道不行,乘桴浮于海。"孔子本人并没有说明他浮海要去哪里,可是历来的注家却说得很清楚,都认定孔子想往渤海以东,要到"东夷"居住的朝鲜去。他们说:"东夷天性柔顺,异于三方之外",所以孔子"欲乘桴浮而适东夷,以其国有仁贤之化,可以行道也"②。《子罕》篇又有"子欲居九夷"的话,刘宝楠《正义》就说这"与乘桴浮海,皆谓朝鲜。夫子不见用于中夏,乃欲行道于外域,则以其

① Plato, *Republic*, trans. Paul Shorey, in *The Collected Dialogues, including the Letters*, eds. Edith Hamilton and Huntington Cairns (Princeton: Princeton University Press, 1963), 5.473c, p.712.

② 刘宝楠《论语正义》,页91。

国有仁贤之化故也"[1]。评注家们力求使读者明白,孔子"浮于海"的愿望,绝非"遁世幽隐,但为世外之想",而是要达到"仍为行道"的目的。虽然孔子想"乘桴浮于海",而且"欲居九夷",他最终想望的仍然是可以"行道",如果不能行道于中国,也至少可以"行道于外域"。这些评论当然都是些推测之辞,然而是相当有意思的推测。在孔子时代,朝鲜无疑是具有神秘色彩和异国情调的"外域",就像莫尔设想的乌托邦,或培根(Francis Bacon)描绘的新大西岛(New Atlantis),可以任人驰骋想象。那里的居民虽是原始的蛮夷,却天性纯洁,只要加以适当的教化和影响,他们或许就能实现哲人的社会理想。莫尔描绘乌托邦来历时,就说乌托邦国王"把其地粗野未开化的居民,改造为极具文化与仁爱之人,在这一方面他们已经超过几乎一切别的民族"[2]。这与《论语》评注中对东夷的想象,实在颇为相似。孔子和孟子的确都没有全面描述过一个文学的乌托邦,但在他们著作的片断里,却包含一些无疑为乌托邦的因素。在孔子想乘桴浮于海、想远离中国而居九夷这些片断里,在评注家们对这些片断之道德和政治意义的强调里,我们可以说已经能找到构成乌托邦的基本要素:这里有海上的航行,有处在虚无缥缈之中有待发现的外域,有自然淳朴、天真无邪的蛮夷,他们的本性可以不断改进而臻于完善,成为理想社会的成员。一旦文学家借助想象把这些要素组织起来,略加叙述和

孔子和孟子的确都没有全面描述过一个文学的乌托邦,但在他们著作的片断里,却包含一些无疑为乌托邦的因素。在孔子想乘桴浮于海、想远离中国而居九夷这些片断里,在评注家们对这些片断之道德和政治意义的强调里,我们可以说已经能找到构成乌托邦的基本要素:这里有海上的航行,有处在虚无缥缈之中有待发现的外域,有自然淳朴、天真无邪的蛮夷,他们的本性可以不断改进而臻于完善,成为理想社会的成员。

① 刘宝楠《论语正义》,页185。

② More, *Utopia*, p. 34.

描绘，就可以产生出文学的乌托邦来。

三 文学的想象

中国文学里表达对理想乐土的追求，当以《诗·魏风·硕鼠》为最早。

中国文学里表达对理想乐土的追求，当以《诗·魏风·硕鼠》为最早。这首诗并没有细致描绘乐土，所以也许算不得真正乌托邦式的作品，但我们如果同意露丝·列维塔的意见，以乌托邦的要义在最基本的"更好生存方式的意愿"，那么这首远古的诗歌就确实表达了这样一个意愿。诗曰："硕鼠硕鼠，无食我黍。三岁贯女，莫我肯顾。逝将去汝，适彼乐土。乐土乐土，爰得我所。"这首诗有典型民歌的形式，每节字句大致相同，只略有变化。这简略的诗句并未描述乐土是什么样子，但在重敛压榨之下欲之他国，适彼乐土，就和孔子欲居九夷的话一样，都表现了对现状不满和对理想社会的向往追求。按传统评注的解释，这首诗是"刺重敛也"，是讽刺君主"贪而畏人"，于是"将去汝，之彼乐土之国"。换言之，这首诗传统上历来被理解为一种社会和政治的讽寓，表现对美好生活的追求。因为《诗经》是儒家的重要经典，这首小诗在中国乌托邦文学想象之中，也就占有相当高的地位。

这简略的诗句并未描述乐土是什么样子，但在重敛压榨之下欲之他国，适彼乐土，就和孔子欲居九夷的话一样，都表现了对现状不满和对理想社会的向往追求。

从远古的民歌，我们可以转到三国时的曹操。曹操有《对酒》一首："对酒歌，太平时，吏不呼门。王者贤且明，宰相股肱皆忠良。咸礼让，民无所争讼。三年耕有九年储，仓谷满盈。班白不负载。雨泽如此，百谷用成。"这里暗用孟子的话，毫无疑问表现出一种乌托邦式的幻想。他描绘的社会不仅和平富裕，而且公平安定，"路无拾遗之私。囹圄空虚，冬节不断。人耄耋，皆得以寿终。恩泽

广及草木昆虫”。然而曹操的生活现实和他所幻想的乌托邦社会,却实在是相差万里,因为他一生频频征战,用极严酷的手段为建立魏国奠定基础。如果我们把他描绘战争的诗相比照,就更能领略《对酒》中表露出那种乌托邦的幻想。曹操《蒿里行》描绘战事的情形,是:“铠甲生虮虱,万姓以死亡,白骨露于野,千里无鸡鸣。生民百遗一,念之断人肠。”他在现实经历中看到的是战乱的毁灭和痛苦,乌托邦的幻想显然就产生于他力求摆脱严酷现实、寻求和平安定的愿望,并在想象中给他带来一点慰藉。

中国文学中最具乌托邦特色的作品,无疑是陶渊明在曹操之后约两百年所作的《桃花源诗并记》。陶渊明此作不同于前此一切对乐土的幻想与渴求,首先在于描写稍具规模。诗人让我们约略窥见一个人们安居乐业的世外桃源,而这隐蔽的世外桃源是一武陵渔人通过一个极狭窄的山洞偶然发现的。这种经过山洞或其他途径发现与现实不同的理想社会,当然是许多乌托邦文学叙述的共同点。陶渊明以简洁的语言,把发现桃源的过程写得十分生动而且情趣盎然,成为中国文学传统中著名的经典。他描述武陵渔人:

> 缘溪行,忘路之远近,忽逢桃花林。夹岸数百步,中无杂树,芳草鲜美,落英缤纷;渔人甚异之。复前行,欲穷其林。林尽水源,便得一山。山有小口,仿佛若有光;便舍船从口入。初极狭,才通人;复行数十步,豁然开朗。土地平旷,屋舍俨然,有良田美池桑竹之属;阡陌交通,鸡犬相闻。其中往来种作,男女衣着,悉如外人;黄发垂髫,并怡然自乐。

中国文学中最具乌托邦特色的作品,无疑是陶渊明在曹操之后约两百年所作的《桃花源诗并记》。陶渊明此作不同于前此一切对乐土的幻想与渴求,首先在于描写稍具规模。诗人让我们约略窥见一个人们安居乐业的世外桃源,而这隐蔽的世外桃源是一武陵渔人通过一个极狭窄的山洞偶然发现的。这种经过山洞或其他途径发现与现实不同的理想社会,当然是许多乌托邦文学叙述的共同点。

这世外桃源与世隔绝，渔人经过极狭窄的洞口才得以发现。而一旦走到那里，他立即看见一个与外面世界迥然不同的、自足自治的社会。桃源中人告诉他，说是“先世避秦时乱，率妻子邑人来此绝境，不复出焉；遂与外人间隔。问今是何世，乃不知有汉，无论魏晋”。这种没有时间观念的感觉对所有乌托邦说来都至为重要，因为乌托邦是不变的完美社会，其完善的社会状态既不允许衰退，也不需要改进。武陵渔人作为一个外来者，就代表着与当时外在现实的联系，相对于乌托邦社会那个没有时间变化的世界，他是来自充满盛衰消长的另一个世界中人。桃源中人把渔人邀请到各家，待以酒食，而渔人则向主人讲述外面世界的故事，那些关于战争、灾难和改朝换代的故事。数日之后，他告辞而去，桃源人对他说，这里的事“不足为外人道”。可是此人出来找到自己的船，却一路上做好标记，并且把发现桃花源的事报告给了当地的太守。这不仅是背弃了渔人向桃源人的承诺，而且也代表了时间和变化的现实世界对乌托邦那永恒完善状态的威胁。为了维护乌托邦的幻想，桃花源的故事就不能不以神秘的方式结尾：太守派人随渔人去寻找那世外桃源，可是无论他们怎样努力，桃花源却消失得没有一点踪影，后来也再“无问津者”。从此以后，桃源也就成为中国文学传统中一个不断引人遐想的幻梦。

钟嵘《诗品》称陶渊明为“古今隐逸诗人之宗”，可是这篇桃源诗却恰好不是写游仙或归隐这类个人之志，而是描写具理想色彩的社会群体及其生活，而这正是乌托邦文学的基本特点。也就是说，乌托邦所关注和强调的

这种没有时间观念的感觉对所有乌托邦说来都至为重要，因为乌托邦是不变的完美社会，其完善的社会状态既不允许衰退，也不需要改进。武陵渔人作为一个外来者，就代表着与当时外在现实的联系，相对于乌托邦社会那个没有时间变化的世界，他是来自充满盛衰消长的另一个世界中人。

此人出来找到自己的船，却一路上做好标记，并且把发现桃花源的事报告给了当地的太守。这不仅是背弃了渔人向桃源人的承诺，而且也代表了时间和变化的现实世界对乌托邦那永恒完善状态的威胁。为了维

不是个人幸福,而是整个社会集体的安定和谐。为了这假想的乐土能有不同于周围世界的理想制度,乌托邦总坐落在与世隔绝的地方,外人往往难以接近,更难于发现。许多写乌托邦的作品都刻意描绘理想社会的地势,叙述其发现过程之艰难。莫尔的乌托邦是希斯洛蒂在美洲新大陆的发现。陶渊明的桃花源也是渔人缘溪而行,无意当中的发现。在《桃花源诗》里,渊明描绘的无疑是一些简朴、忠厚的人们,是一个自足的农耕社会。诗中写桃源人"相命肆农耕,日入从所憩。桑竹垂余荫,菽稷随时艺;春蚕收长丝,秋熟靡王税。……童孺纵行歌,班白欢游诣"。值得注意的是陶诗中"秋熟靡王税"一句,我们由此可知桃源里没有苛政重敛,所以才有"童孺纵行歌,班白欢游诣"那样怡然自乐的场面。对于生活在4世纪的一位诗人说来,设想一个不纳王税的农耕社会,可以说是相当独特的想象。

陶渊明写桃花源固然是想象的虚构,却也并非毫无现实作基础。陈寅恪在《〈桃花源记〉旁证》一文里,就以史学家的眼光钩稽史料,推论渊明所写的桃源在历史上实有所据,考出"真实之桃源在北方之弘农,或上洛,而不在南方之武陵",而且桃源中人"先世所避之秦乃苻秦,而非嬴秦"①。不过真实的桃源与虚构有寓意之桃源并不互相冲突,文学的想象本来就总有现实作基础,所以我们在两者之间,不必作非此即彼的选择。西方文学中的虚构

护乌托邦的幻想,桃花源的故事就不能不以神秘的方式结尾:太守派人随渔人去寻找那世外桃源,可是无论他们怎样努力,桃花源却消失得没有一点踪影,后来也再"无问津者"。从此以后,桃源也就成为中国文学传统中一个不断引人遐想的幻梦。

乌托邦所关注和强调的不是个人幸福,而是整个社会集体的安定和谐。为了这假想的乐土能有不同于周围世界的理想制度,乌托邦总坐落在与世隔绝的地方,外人往往难以接近,更难于发现。

真实的桃源与虚构有寓意之桃源并不互相冲突,文学的想象本来就

① 陈寅恪《桃花源记旁证》,《金明馆丛稿初编》(上海:上海古籍出版社,1980年),页178。

总有现实作基础，所以我们在两者之间，不必作非此即彼的选择。

也是如此。例如不少人指出柏拉图撰写《理想国》，就不仅以当时斯巴达的价值和实践为基础，而且受到毕达哥拉斯学派在意大利南部所建社团的影响。莫尔写《乌托邦》，也取材于16世纪初对南美秘鲁印加帝国状况的描述，所以并非完全向壁虚构，毫无依据[①]。《桃花源诗并记》在中国文学中占据特殊的位置，当然主要在于表现的社会理想，即所寄托的乌托邦之寓意，而这寓意之产生，又与社会现实密切相关。渊明诗结尾说："奇踪隐五百，一朝敞神界。淳薄既异源，旋复还幽蔽。"似乎有一点超越凡间的意味，也常被误解为描写神仙境界。可是他接下去又说："借问游方士，焉测尘嚣外。愿言蹑轻风，高举寻吾契。"既然桃源不必由四处云游的方士在尘嚣之外去寻找，陶渊明设想的那个理想社会就在人间，是依据于现实也着眼于现实的想象，而非纯粹耽于高人梦幻的空想。

我们说陶渊明的桃花源具有乌托邦特色，其重要原因就在于他设想的是一个理想和睦的人间社会，而不是超凡的仙境。但陶渊明之后有不少写桃源的诗，却恰恰把陶诗中理想的人间社会变成一个虚无缥缈的仙境，因而失去原诗中乌托邦理想社会的意义。

我们说陶渊明的桃花源具有乌托邦特色，其重要原因就在于他设想的是一个理想和睦的人间社会，而不是超凡的仙境。但陶渊明之后有不少写桃源的诗，却恰恰把陶诗中理想的人间社会变成一个虚无缥缈的仙境，因而失去原诗中乌托邦理想社会的意义。例如王维《桃源行》写桃源中人道："初因避地去人间，乃至成仙遂不还。"最后写渔人再去找寻桃花源，却只见"春来遍是桃花水，不辨仙源何处寻"。于是在王维诗中，那位武陵渔人相当于一个求长生不老的道士，而其桃源也就是一处仙境，渔人在那里和仙人们有短暂一刻的相遇。另一位唐人孟浩

① 参见 Kumar, *Utopianism*, p. 64.

然有《武陵泛舟》一诗,可是他强调的又是超乎现世的神仙世界:"武陵川路狭,前棹入花林。莫测幽源里,仙家信几深。山回青嶂合,云渡绿溪阴。坐听闲猿啸,弥清尘外心。"刘禹锡《桃源行》是又一首写桃源的诗,他把陶诗中朴实的村民变成神仙,而渔人发现桃源,也写得更带一点神秘和戏剧性的色彩:"洞门苍黑烟雾生,暗行数步逢虚明。俗人毛骨惊仙子,争来致词何至此?须臾皆破冰雪颜,笑言委曲问人间。"最后,刘禹锡把飘缈清朗的仙境和浑浊污秽的人间对比,以这样的诗句结尾:"桃花满溪水似镜,尘心如垢洗不去。仙家一出寻无踪,至今流水山重重。"诗中"似镜"的流水和"如垢"的"尘心",都是取自佛家的比喻,这就把陶诗中那个人间社会的桃花源,变为人世之外虚无缥缈的神仙世界。因此,刘禹锡诗中的桃源,就完全不同于陶渊明诗中那个淳朴的农耕社会的乌托邦。

到宋代,大诗人苏轼才指出历来对陶渊明诗的曲解。据《诗林广记》,苏东坡云:"世传桃源事多过其实。考渊明所记,止言'先世避秦乱来此',则汉人所见,似是其子孙,非秦人不死者也。"此处重要的是,桃花源是人间社会,不是长生不死的神仙居住的仙境。在中国传统中,王安石是把陶诗中的乌托邦主题真正有所发展的少数诗人之一。王安石《桃源行》一开始描写暴秦的苛政:"望夷宫中鹿为马,秦人半死长城下。避时不独商山翁,亦有桃源种桃者。"秦始皇强征壮丁修筑长城,造成大量人死亡,成为秦政暴虐的证明。王安石依据陶渊明诗意,说桃源人的祖先像汉初的商山四皓一样,为逃避暴政躲到山里去。接下去他就描写隐蔽在桃源中人的生活:"此来种桃经几

据《诗林广记》,苏东坡云:"世传桃源事多过其实。考渊明所记,止言'先世避秦乱来此',则汉人所见,似是其子孙,非秦人不死者也。"此处重要的是,桃花源是人间社会,不是长生不死的神仙居住的仙境。

春，采花食实枝为薪。儿孙生长与世隔，虽有父子无君臣。”在陶渊明诗中，“秋熟靡王税”一句，已可谓是大胆的想象，王安石诗中那个想象中的社会，可以说有更为激进的建构原则，因为他们只知道父子之间的亲缘关系，却没有君臣之间的尊卑等级。桃源和外面世界的分别，在诗中表现为记忆和知识的不同：“世上哪知古有秦，山中岂料今为晋？闻道长安吹战尘，春风回首一沾巾。”长安是汉帝国的首都，在此代表了整个中国。王安石诗的政治用意在结尾两句中更显突出，他指出一个严峻的事实，那就是历史上多的是秦始皇那样的暴君，而像舜那样的圣君明主不过是传说，是虚妄的幻想，是不可能实现的美梦：“重华一去宁复得，天下纷纷经几秦？”的确，陶渊明和王安石诗中描写的桃源，是一个人人勤劳耕种、日出而作、日入而息的农业社会，与西方现代城市型的乌托邦决然不同。然而陶渊明毕竟生在莫尔一千二百多年前，他们各自的时代和社会不能不影响他们所描绘的理想。然而使陶渊明和王安石诗中的桃源无可否认成为乌托邦的，是那个隐蔽社会之现世人生的性质，那是一个想象中人类的社会，而不是超然世外的仙境。

不过在中国文学中，的确没有详尽描述桃源社会各方面情形的作品。由此看来，中国虽然在西方传统之外，提供了另一种乌托邦观念，但并未形成一个乌托邦文学的传统，没有像莫尔以来西方的乌托邦作品那样，对理想社会作细致入微的具体描述。在这一点上，库玛怀疑中国有真正的乌托邦，并非没有道理。然而乌托邦尽管有文学虚构的形式，更重要的特点却在于其寓意和内容。

在陶渊明诗中，“秋熟靡王税”一句，已可谓是大胆的想象，王安石诗中那个想象中的社会，可以说有更为激进的建构原则，因为他们只知道父子之间的亲缘关系，却没有君臣之间的尊卑等级。

王安石诗的政治用意在结尾两句中更显突出，他指出一个严峻的事实，那就是历史上多的是秦始皇那样的暴君，而像舜那样的圣君明主不过是传说，是虚妄的幻想，是不可能实现的美梦：“重华一去宁复得，天下纷纷经几秦？”的确，陶渊明和王安石诗中描写的桃源，是一个人人勤劳耕种、日出而作、日入而息的农业社会，与

库玛在讨论乌托邦传统时，除文学形式而外，强调的也正是社会和政治思想。莫尔的乌托邦极具影响的一点，是废除私有财产，实行人人平等的共产主义制度。《乌托邦》第一部讨论欧洲社会贫富悬殊的状况，最后借希斯洛蒂之口说：“只要私有财产没有完全废除，就不可能有公平合理的物质分配，也就不可能有令人满意的政府。只要私有财产还继续存在，人类最优秀的最大多数就逃不掉忧患困苦的重负。”[①]《乌托邦》第二部描绘的理想社会就废除了私有财产，那里的人们共同创造社会财富，也共同分享社会财富。在莫尔之后，这不仅是许多乌托邦文学作品的虚构，而且成为欧洲社会运动的一个主导思想。库玛指出 19 世纪浪漫主义时代亟具乌托邦气质，却很少乌托邦文学创作，因为乌托邦从文学虚构逐渐转变为社会思想和政治实践。如果我们以历史的眼光来观察，就可以看出莫尔以来乌托邦传统尽管有许多不同表现形式，但也有根本的一点贯穿始终，那就是废除私有制、人人平均的集体主义观念。既然如此，我们就可以重新考虑中国文化传统中乌托邦的问题，因为中国的乌托邦不应在文学中去寻找，却应在社会政治理论中去寻找。在中国文化传统中，平均主义思想和对集体共同利益的强调，历来在社会生活中有极大影响，更深入一般人的意识当中。库玛所依据的法国学者歇斯诺讨论中国传统的乌托邦思想，正着眼于这一点。他的讨论没有论及对中国文化传统最有影响的儒家，却提出道教中一些平均主义

西方现代城市型的乌托邦决然不同。然而陶渊明毕竟生在莫尔一千二百多年前，他们各自的时代和社会不能不影响他们所描绘的理想。然而使陶渊明和王安石诗中的桃源无可否认成为乌托邦的，是那个隐蔽社会之现世人生的性质，那是一个想象中人类的社会，而不是超然世外的仙境。

如果我们以历史的眼光来观察，就可以看出莫尔以来乌托邦传统尽管有许多不同表现形式，但也有根本的一点贯穿始终，那就是废除私有制、人人平均的集体主义观念。既然如此，我们就可以重新考虑中国文化传统中乌托邦的

① More, *Utopia*, p. 31.

问题，因为中国的乌托邦不应在文学中去寻找，却应在社会政治理论中去寻找。在中国文化传统中，平均主义思想和对集体共同利益的强调，历来在社会生活中有极大影响，更深入一般人的意识当中。

从文学创作方面看来，中国也许不能说有一个丰富的乌托邦文学传统，然而如果乌托邦的要义并不在文学的想象，而在理想社会的观念，其核心并不是个人理想的追求，而是整个社会的幸福，是财富的平均分配和集体的和谐与平衡，那么中国文化传统正是在政治理论和社会生活实践中，有许多因素毫无疑问具有乌托邦思想的特点。

思想，认为那是乌托邦在中国最具代表性的体现。这固然使他的论证不够全面，但其基本论点还是有道理的。他说："古典中国社会总的氛围，不是像西方那样把个人与集体相对立，而是更倾向于把个人融合在集体之中。个人总是其家庭、行业、家族和邻里的一部分。"①他由此论证，社会主义能在东方成为政治现实，并不是没有文化和历史的缘由。从文学创作方面看来，中国也许不能说有一个丰富的乌托邦文学传统，然而如果乌托邦的要义并不在文学的想象，而在理想社会的观念，其核心并不是个人理想的追求，而是整个社会的幸福，是财富的平均分配和集体的和谐与平衡，那么中国文化传统正是在政治理论和社会生活实践中，有许多因素毫无疑问具有乌托邦思想的特点。也正是在这一点上，我们可以审视东西方不同的乌托邦思想，补充库玛关于乌托邦的论述。

附记：

这篇文章原文为英文，是《讽寓解释：论东西方经典作品的解读》(*Allegoresis: Reading Canonical Literature East and West*)书稿的一部分，同时也曾作为单篇论文，发表在美国《乌托邦研究》(*Utopian Studies*)2002年十三卷第一期。另有较简短的中文稿，发表在香港中文大学出版的《二十一世纪》1999年2月号。这次我依据《乌托邦研究》发表的英文稿加以增删，重新用中文改写而成。

① Chesneaux, "Egalitarian and Utopian Traditions in the East", p. 87.

历史与虚构：文学理论的启示和局限

在西方学术界,20 世纪 70 和 80 年代是文学理论扩展到其他学科领域的时期,而文学理论扩展到历史研究的一个重要结果,就是学术界特别注意到历史的叙事结构,认识到历史是对过往事件的叙述。在 20 世纪人文学科发展的更大范围内来理解这一现象,我们就可以看出,这是 20 世纪学术思想摆脱 19 世纪唯科学主义和实证主义偏见必然要迈出的一步,尤其是摆脱关于真理的僵化观念,即以为真理就是发现自然和社会不以人的意志为转移的客观规律,与人的主观意愿和想象完全没有任何关联。历史既是过去发生过的事件,又是叙述过去这些事件的故事,在法文里,histoire 这个字就既有“历史”、又有“故事”这两种含义,由此可见,真实和想象之间、客观叙述和主观推测之间、现实和虚构之间,从来就有一种紧张而又密切的关系。在西方传统的早期,希洛多德和修昔底斯的历史著作已经提供了历史叙述的两种不同模式。希洛多德所著历史叙述生动有趣,但正如其英译者戴维·格林所说,他不大注重明确区分“可证实的真情实况之真实和想象出来的真实”①。修昔底斯撰写他的历史著作时,就尽量剔除文字的浮华而力求符合事实,显然要把自己和史学前辈区别开来。在他看来,希洛多德那种注重文字生动的历史算不得可靠的历史,而只是注重修辞的文字。修昔底斯自谓其历史“因为缺少虚构成分,也许朗读出来不是那么讨人喜欢”。可是他要写的当然不

历史既是过去发生过的事件,又是叙述过去这些事件的故事,在法文里,histoire 这个字就既有“历史”、又有“故事”这两种含义,由此可见,真实和想象之间、客观叙述和主观推测之间、现实和虚构之间,从来就有一种紧张而又密切的关系。在西方传统的早期,希洛多德和修昔底斯的历史著作已经提供了历史叙述的两种不同模式。

① Herodotus, *The History*, trans. David Green (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p. 6.

是讨人喜欢的虚构故事，所以他又说："我的著作不是写来参加演说比赛获奖的，不是让人听完之后就忘记的，而是有永恒价值的作品。"①修昔底斯在此把自己的历史著作说成是书写的记录，而把前辈史学家的著作说成是口述历史，以此两相对比，一面是用固定不变的符号把过去永远保存下来的书写文字，另一面则是像声音一样飘拂不定的口头语言，刚刚听见，却转瞬即逝，很快被人忘却了。

不过在古代希腊思想里，认为有永恒价值的却不是修昔底斯想写那种历史。大致说来，希腊思想注重的不是历史事实的真实记录，而是超越真实、短暂，揭示具有永恒和普遍性质的事物。希腊人对永恒性认识对象的强调，就构成英国史家科林伍德所谓希腊人"极力反历史的形上哲学"②。这的确是哲学与历史之争，而在古代希腊，获胜的是哲学。这一观念在亚里士多德区分诗和历史一段著名的话里，也讲得很清楚。他认为："历史讲述的是已经发生的事，诗讲述的是可能发生的事。由于这个原因，诗比历史更带哲学性，更严肃；诗所说的是普遍的事物，历史所说的则是个别的事物。"③柏拉图曾攻击诗所模仿的不是真实，而是真实的影子，因此"和真理

大致说来，希腊思想注重的不是历史事实的真实记录，而是超越真实、短暂，揭示具有永恒和普遍性质的事物。希腊人对永恒性认识对象的强调，就构成英国史家科林伍德所谓希腊人"极力反历史的形上哲学"。这的确是哲学与历史之争，而在古代希腊，获胜的是哲学。

---

① Thucydides, *The Peloponnesian War*, trans. Walter Blanco (New York: W. W. Norton, 1998), p. 11.

② R. G. Collingwood, *The Idea of History*, ed. Jan van der Dussen (Oxford: Clarendon Press, 1993), p. 20.

③ Aristotle, *Poetics*, trans. Richard Janko (Indianapolis: Hackett Publishing, 1987), p. 12.

隔了三层"[①]。亚里士多德从哲学的角度为诗辩护，实在就是针对柏拉图所作的回答。在西方文学批评为诗辩护的传统中，亚里士多德的话常常被引用，被用来论证诗比历史有更高的价值，可是在古代和中世纪的欧洲，亚里士多德的《诗学》并不是广为人知的名著，一直要到16世纪下半叶，它才成为西方文学批评中的一部伟大经典。研究希腊文学批评的专家哈利维尔就说："在古代批评传统中得到传播的亚里士多德有关诗的想法，其实就只有三卷《论诗人》和六、七卷《荷马问题》（这或许还不是用对话形式写成的）；而《诗学》本来是为在教授哲学的课堂里使用的，从来就没有变得随处可得，也从来不是那么有名。"[②]无论如何，我们不能过于机械理解亚里士多德对诗和历史的区分，因为历史也要力求从过去个别特殊的事件中，吸取可以普遍适用的教训，或者获得一点洞见，从一时一地流行的见解和看法中，获取具有认识价值的历史知识。如果修昔底斯意在撰写一部具有永恒价值的著作，希洛多德又何尝不是如此？他所著《历史》也是要从流逝的时刻中，救出有价值的东西，使之得以永存，于是"时间才不至使人们创造的一切

我们不能过于机械理解亚里士多德对诗和历史的区分，因为历史也要力求从过去个别特殊的事件中，吸取可以普遍适用的教训，或者获得一点洞见，从一时一地流行的见解和看法中，获取具有认识价值的历史知识。

① Plato, *Republic*, trans. Paul Shorey, in *The Collected Dialogues, Including the Letters*, eds. E. Hamilton and H. Cairns (Princeton: Princeton University Press, 1963), p. 827.

② Stephen Halliwell, "Aristotle's Poetics", in G. A. Kennedy (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. 1, *Classical Criticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 149.

失色暗淡,希腊人和野蛮人都有的那些壮烈伟大的事功,才不至无人传述"[1]。

撰写历史是与时间抗争这一观念,和司马迁著《史记》的目的其实很相近。《太史公自序》认为对史家而言:"废明圣盛德不载,灭功臣世家贤大夫之业不述,堕先人所言,罪莫大焉。"在这个意义上说来,写作是在人生有限的前提下,对抗死和遗忘的最好办法;历史和诗一样,都像诗人叶兹(W. B. Yeats)在其名作《驶向拜占庭》里所说,把人类及其过去都收集在"永恒的工艺品"里,永远讲述关于"过去、现在和未来"那些无穷无尽的故事。

写作是在人生有限的前提下,对抗死和遗忘的最好办法;历史和诗一样,都像诗人叶兹(W. B. Yeats)在其名作《驶向拜占庭》里所说,把人类及其过去都收集在"永恒的工艺品"里,永远讲述关于"过去、现在和未来"那些无穷无尽的故事。

在实际的历史写作当中,无论希洛多德还是修昔底斯,都采用叙事技巧来再现永远消失在过去的深渊里的人和事,用书写文字的记录保存曾经发生过的事件、历史人物曾经说过的话,而读者在阅读这种记录的时候,都可以获得一种同时性的经验感受。我这里所谓同时性(contemporaneity, Gleichzeitigkeit),来源于德国哲学家伽达默所著《真理与方法》讨论的一个概念,他在那本书里谈到神学家凯克伽德(Kierkegaard)对这一概念的宗教理解,并进一步发挥其阐释学的意义。作为宗教概念,同时性的意思是指信徒必须"把两个并不相同的时刻合并在一起,一个是自己目前所处的时刻,另一个则是基督救赎人类的那一刻,然而这两个时刻完全合一,以至后者是认真作为现在来体验(而不是在遥远的过去

---

① Herodotus, *The History*, p. 33.

阅读历史完全可以像观赏一件艺术品那样，达到一种同时性的体验，因为好的历史叙述完全可能把过去的事件栩栩如生地呈现给读者，历历如在目前，而在这种“同时性”的体验中，我们确实能够欣赏历史著作美文的价值。

历史可以作为文学来读，这绝不是当代文学理论的发现，只不过历史和文学一直有所区别，而这一区别在近年后现代主义理论兴起之前，也一直没有在根本上受到过任何怀疑。

发生的事）”①。伽达默把这一宗教性概念发展为理解历史的一个重要的阐释学概念，也就是说，把过去发生的历史事件作为现在来理解。伽达默认为，同时性概念是特别“属于艺术存在”的范畴，因为他解释说，在我们对艺术品的体验中，“这一特殊的物品在其展现中，不管其来源离我们有多远，却完全呈现在我们面前”②。在这个意义上说来，阅读历史完全可以像观赏一件艺术品那样，达到一种同时性的体验，因为好的历史叙述完全可能把过去的事件栩栩如生地呈现给读者，历历如在目前，而在这种“同时性”的体验中，我们确实能够欣赏历史著作美文的价值。无论中国还是西方，无论希洛多德、修昔底斯，或司马迁、司马光，或者吉朋(Gibbon)、屈维廉(Trevelyan)，史学大师们的著作总是不仅有永久保存过去历史的价值，而且以其高超的文学性吸引我们，其文学价值也总是得到一代又一代读者的赞赏。因此，历史可以作为文学来读，这绝不是当代文学理论的发现，只不过历史和文学一直有所区别，而这一区别在近年后现代主义理论兴起之前，也一直没有在根本上受到过任何怀疑。

海登·怀特认为，在法国革命之前，“史学一般被视为一种文字的技艺。更确切地说，历史被视为修辞学的

---

① Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd ed., trans. and rev. J. Weinsheimer and D. G. Marshall (New York: Crossroad, 1989), pp. 127—128.

② Ibid., p. 127.

一支，而其‘虚构性’都得到普遍承认”。但到了19世纪，历史家们便“把真理等同于事实，而视虚构为真理的反面，于是认为虚构不仅无助于了解现实，反而是理解现实的障碍”。19世纪的历史学家们好像倒过来接受了亚里士多德关于诗和历史的区别：“历史被抬高到虚构之上，尤其高于小说，认为历史表现‘真实’，而小说只表现‘可能’，甚至只表现‘可想象的事物’。”[1]然而历史家写历史，当然使用小说家写小说同类型的叙述技巧，只是这一简单事实就足以破坏历史和虚构之间黑白分明的界限。不过确实像怀特所强调的，正是由于当代批评理论激进的趋势，人们才可能拒绝浪漫主义之后那种信念，即“以为虚构是事实的对立面（正如迷信和魔法是科学的对立面），或者以为我们不依靠那些提供理解的可能性、但基本上是虚构的模式，就可以把孤立的事实联贯起来”[2]。不过早在1742年，德国学者克拉登琉斯已经指出，我们感觉和理解事物，都取决于一个特定的“观点”，就历史著作而言，“如果是从另一个观点看待事物的人讲述出来，我们就不会相信那是真正发生过的事情，于是在我们看来，那似乎就是一种虚构”[3]。换句话说，如果历史叙述看

19世纪的历史学家们好像倒过来接受了亚里士多德关于诗和历史的区别：“历史被抬高到虚构之上，尤其高于小说，认为历史表现‘真实’，而小说只表现‘可能’，甚至只表现‘可想象的事物’。”然而历史家写历史，当然使用小说家写小说同类型的叙述技巧，只是这一简单事实就足以破坏历史和虚构之间黑白分明的界限。

---

① Hayden White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978), p. 123.

② Ibid., p. 126.

③ J. M. Chladenius, “On the Interpretation of Historical Books and Accounts”, in Kurt Mueller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutic Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present* (New York: Continuum, 1990), p. 68.

洪堡说，过去发生过的纯粹事实只是“提供事件的骨架”，而那不过是“历史必要的基础，历史的材料，但却不是历史本身”。历史家的任务，就是要去发现“建立在因果关系基础之上那本质和内在的真理”，而在此过程当中，历史家就和诗人一样，“必须把他收集的零散片断集中起来，使之成为一个整体”。洪堡充分承认想象在历史写作中的作用，并认为诗和历史非常相似。

来荒诞不经，令人难以置信，那很可能是对同一历史事件感受不同的叙述，而且是从不同的观点来加以解释。不过，历史事件本身的真实性是不容置疑的。克拉登琉斯认为：“事件本身只有一个，但关于这个事件的概念却有许多而且不同。事件本身没有什么矛盾，矛盾都是由同一事件有不同概念理解而产生。”①威廉·洪堡1821年在柏林科学院的一次演讲中，看法更进一步。他认为历史事件或者说“发生了的事件”只是“局部呈现在感觉世界里”，于是历史家必须补足没有呈现出来的那些部分，因为“其余部分必须通过感觉、推测和猜想来添加上去”②。洪堡说，过去发生过的纯粹事实只是“提供事件的骨架”，而那不过是“历史必要的基础，历史的材料，但却不是历史本身”。历史家的任务，就是要去发现“建立在因果关系基础之上那本质和内在的真理”，而在此过程当中，历史家就和诗人一样，“必须把他收集的零散片断集中起来，使之成为一个整体”③。洪堡充分承认想象在历史写作中的作用，并认为诗和历史非常相似。他说：“历史的描述和艺术的描述一样，都是对自然的模仿。两者的基础都是认识真实的形象，发现必然，去掉偶然的成分。”④

---

① J. M. Chladenius, “On the Interpretation of Historical Books and Accounts”, in Kurt Mueller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutic Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present* (New York: Continuum, 1990), p. 69.

② Wilhelm von Humboldt, “On the Task of the Historian”, in K. Mueller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutics Reader*, p. 105.

③ Ibid., p. 106.

④ Ibid., p. 109.

因此我们可以说,即便在19世纪,历史写作的文学性质也已经得到了充分的认识。

在我们这个时代,当实证主义丧失了主导思想的地位,不再能影响我们如何理解现实和接近现实的时候,历史和虚构之间僵硬的对立就被打破了,我们也更能欣赏小说叙事的表现力。美国著名学者丹尼尔·艾伦讨论小说叙事的一篇文章,令人想起洪堡的看法,即认为历史是在"事件的骨架"基础上,建立那种不可见的内在联系。艾伦认为,既然"历史家在事件发生之后写作,永远不可能补足已经失去的联系",通过创造性想象来建立联系就变得必要而且重要,而小说家应该最善于运用想象。因此,戈尔·维达(Gore Vidal)的小说《林肯》尽管不完全符合历史家所谓可靠叙述的严格定义,其中以文学手法描绘的林肯,却比历史档案中毫无生气的林肯形象更逼真、更有说服力。艾伦说:"因此,我们可以说真实就是想象得最合乎情理,而小说家显然比历史家更有资格找出并恢复那不可见的历史联系。"[①]实证主义的"历史监护人"也许自以为他们那些枯燥乏味的、"冷静客观的专题研究"最能再现历史的真实,可是小说家们以其充满想象的、虚构的重建,才真正使我们感受到过去的历史[②]。艾伦自己曾尝试叙述20世纪20和30年代文学左翼的历史,他在谈到为此搜集各种材料所遇到的困难时,就提到

艾伦说:"因此,我们可以说真实就是想象得最合乎情理,而小说家显然比历史家更有资格找出并恢复那不可见的历史联系。"实证主义的"历史监护人"也许自以为他们那些枯燥乏味的、"冷静客观的专题研究"最能再现历史的真实,可是小说家们以其充满想象的、虚构的重建,才真正使我们感受到过去的历史。

---

① Daniel Aaron, "What Can You Learn from a Historical Novel?" *American Heritage* 43, 1992, p. 56.

② Ibid., p. 62.

"回忆的不可靠",因为许多人"有意无意之间作有选择性的记忆或遗忘,或者他们自己就是所描述事件的当事人,他们对过去的看法由于不知情、心怀不满或有眷恋之情而相当模糊",所以对过去发生的事情,都在有意无意之间有所歪曲[1]。如果较近的历史是如此难以把握,以为过去的历史都那么可靠,就更是自欺欺人了。于是艾伦问道:"历史叙述无论是当时人所作,还是数百年之后由历史家们所写,有多少其实是由被误导的作者、依靠不完全的数据写成出来的作品呢?"[2]然而艾伦并没有抹杀历史和虚构的界限,在最后的总结中,他重新肯定了历史家的用处,认为历史可以提供"大致精确的摹本",其中历史和虚构并非格格不入、互不兼容,而历史家们也学会分享"亨利 · 詹姆斯的快乐,重建他所谓'可以触摸到、可以想象、可以身临其境的过去'"[3]。在西方当代的学术界,许多历史家们都不会再坚持简单区分历史和文学,认为历史是事实的陈述,文学只是想象的虚构,而承认历史叙述是用语言表现现实,因此适用于叙事文学的那一类分析方法,也就可以适用于分析历史的叙述。

在西方当代的学术界,许多历史家们都不会再坚持简单区分历史和文学,认为历史是事实的陈述,文学只是想象的虚构,而承认历史叙述是用语言表现现实,因此适用于叙事文学的那一类分析方法,也就可以适用于分析历史的叙述。

我们回头来看中国的史学传统,无论纪年体或纪传体的历史写作,都糅合了真实事件的陈述和想象的虚构。《春秋》三传中最具文学性的《左传》,其中如何记言就是特别可以注意的文学技巧。例如僖公二十四年载"晋侯

---

[1] Daniel Aaron, *American Notes: Selected Essays* (Boston: Northeastern University Press, 1994), p. 12.

[2] Ibid., p. 16.

[3] Ibid., p. 17.

赏从亡者,介之推不言禄"一段,写介之推打算到山中归隐,但先和他母亲商量。母亲要他向晋侯表白心意,可是他说:"言,身之文也。身将隐,焉用文之?是求显也。其母曰:能如是乎,与女偕隐。遂隐而死。"另外如宣公二年载晋灵公使力士鉏麑去暗杀赵盾,那段描写的文字也极为生动:"晨往。寝门辟矣。盛服将朝。尚早,坐而假寐。麑退而叹曰:'不忘恭敬,民之主也。贼民之主,不忠;弃君之命,不信;有一于此,不如死也。'触槐而死。"像这类戏剧性的描述读来固然引人入胜,但其可靠性却并不是没有人表示过怀疑和非议。钱锺书先生举出《左传》中这两个例子,说这两者"皆生无傍证,死无对证者",并引纪昀《阅微草堂笔记》卷一一、李元度《天岳山房文钞》卷一《鉏麑论》、李伯元《文明小史》第二五回等处文字,说明历来都有人怀疑这种记载的真实性。对《左传》记鉏麑自杀前的独白,李元度问得最直截了当:"又谁闻而谁述之耶?"钱锺书明确说,此处"盖非记言也,乃代言也,如后世小说、剧本中之对话独白也。"然而他并不认为这类构想出来的对话或独白,不应该在历史叙述中出现,却反而赞赏《左传》工于记言,并明确把正史和小说相比,认为"正史稗史之意匠经营,同贯共规,泯町畦而通骑驿"。又说:"史家追叙真人实事,每须遥体人情,悬想事势,设身局中,潜心腔内,忖之度之,以揣以摩,庶几入情合理。盖与小说、院本之臆造人物、虚构境地,不尽同而可相通;记言特其一端。"又进一步指出西方传统中也有类似情形:"古罗马修词学大师昆体灵(Quintilian)称李威(Livy)史纪中记言之妙,无不适如其人、适合其事(ita quae dicuntur

对《左传》记鉏麑自杀前的独白,李元度问得最直截了当:"又谁闻而谁述之耶?"钱锺书明确说,此处"盖非记言也,乃代言也,如后世小说、剧本中之对话独白也。"然而他并不认为这类构想出来的对话或独白,不应该在历史叙述中出现,却反而赞赏《左传》工于记言,并明确把正史和小说相比,认为"正史稗史之意匠经营,同贯共规,泯町畦而通骑驿"。又说:"史家追叙真人实事,每须遥体人情,悬想事势,设身局中,潜心腔内,忖之度之,以揣以摩,庶几入情合理。盖与小说、院本之臆造人物、虚构境地,不尽同而可相通;记言特其一端。"

omnia cum rebus tum personis accomodata sunt)；黑格尔称苏锡狄德士史纪中记言即出作者增饰，亦复切当言者为人（Wären nun solche Reden, wie z. B. die des Perikles ... auch von Thukydides ausgearbeitet, so sind sie dem Perikles doch nicht fremd）。邻壁之光，堪借照焉。"①的确，甚至修昔底斯也曾借助于想象来虚拟人物对话，而且充分意识到这些对话的虚构性质。说起他著作中记言的部分，他完全承认："无论我自己或是给我提供信息的人，都很难准确记得那些说过的话。因此，我就按照我相信说话人在特定环境下必定会说的话来写，同时尽量接近他们确实说过的话的大概意思。"②有些汉学家认为中国诗都是实录，都基于真实的历史境况，而钱锺书却提醒我们，不要"流风结习，于诗则概信为征献之实录，于史则不识有梢空之巧词，衹知诗具史笔，不解史蕴诗心"③。所以我们不仅应该认识到文学虚构有历史境况为基础，而且也应该学会欣赏优秀的历史著作的文学价值，懂得历史著作在一定程度上，以某种方式，可以当成想象的文学来阅读。

有些汉学家认为中国诗都是实录，都基于真实的历史境况，而钱锺书却提醒我们，不要"流风结习，于诗则概信为征献之实录，于史则不识有梢空之巧词，衹知诗具史笔，不解史蕴诗心"。所以我们不仅应该认识到文学虚构有历史境况为基础，而且也应该学会欣赏优秀的历史著作的文学价值。

历史除了有想象虚构的对话和独白之外，还有历史写作布局结构的问题。历史家面对似乎杂乱无章堆砌起来的一大堆零散材料，要把这些材料整理成形，发现某种"内在真理"，或要从中得出一点道德教训，就不能不作选

① 钱锺书《管锥编》(北京:中华书局,1986 年),页 165, 166。

② Thucydides, *The Peloponnesian War*, p. 11.

③ 钱锺书《谈艺录(补订本)》(北京:中华书局,1986 年),页 363。

择取舍,把材料整理编排,以便从中理出一点脉络和头绪来。希洛多德在他的历史中就写道:"当特洛伊人遭受覆灭之灾时,他们大概使世人都明白认识到,作大恶者,必定会受众神的大惩罚。"[①]他在此显然希望从特洛伊的毁灭中,得出道德的教训。《左传》叙事明显有一种道德的结构,其目的就在为读者提供历史的教训。早在70年代,研究中国文学的美国学者艾朗诺(Ronald Egan)就讨论过《左传》这种叙事结构,认为这种叙述的轮廓完全由其道德和说教的目的来决定。如写晋楚之战,实际战况只有寥寥数语,一带而过,完全不记参战将士人数、训练、装备或阵容,却把更多注意力放在战前一些事件上,而这类事件已经在道德的意义上预先决定了战争的结果。全部叙述通篇都在强调分辨是非,分辨贤明或暴戾的君主,而"一旦这一步完成之后,战果就已经预定了,也就显然再没有兴趣去描述主要的事件"[②]。按传统的说法,这就是所谓春秋笔法,微言大义。余国藩讨论到中国传统小说和历史叙述的关系,也认为中国传统的历史解释任何事件发展或局势变化,都会找出一种"道德原因",总是把事件"放在一个绝对道德秩序的框架里"[③]。他又说,尤其在《左传》里,我们可以发现其叙述"力求形

《左传》叙事明显有一种道德的结构,其目的就在为读者提供历史的教训。

按传统的说法,这就是所谓春秋笔法,微言大义。

① Herodotus, *The History*, p. 181.

② Ronald Egan, "Narratives in *Tso chuan*", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 37 (1977), p. 335.

③ Anthony C. Yu, *Rereading the Stone: Desire and the Making of Fiction in Dream of the Red Chamber* (Princeton: Princeton University Press, 1997), p. 39.

只要历史的目的在于从杂乱无章的材料中,理出合乎情理的脉络头绪来,给人以道德的教训,那么作为叙述的历史,其结构就和诗或小说一样,都有起承转合的演进,从开头说起,经过中间的发展,达到一个有意义的结尾,其中贯串一种类似善恶报应的观念,即所谓诗性的正义。

历史家自认为他建构的各种事态,即事件发展的开头、中段和结尾,都是"真实"、"事实",他只不过记录了从头至尾"确实发生"过的情形,怀特称之为"历史家的虚构"。

成一种道德的模式,不仅明确区分善恶,而且给人惩恶劝善的教训"①。中国历史像中国许多传统小说一样,其叙述都明显有道德模式和说教的目的,其事件情节的发展企图在人们的言语行动及其后果之间,揭示某种因果关系。司马光著史,题名为《资治通鉴》,就明确透露了此中消息。只要历史的目的在于从杂乱无章的材料中,理出合乎情理的脉络头绪来,给人以道德的教训,那么作为叙述的历史,其结构就和诗或小说一样,都有起承转合的演进,从开头说起,经过中间的发展,达到一个有意义的结尾,其中贯串一种类似善恶报应的观念,即所谓诗性的正义。

当代西方学术界强调历史写作与各种文学形式、尤其是小说,在结构上十分类似,而在这方面,海登·怀特也许是最有影响的学者。历史家自认为他建构的各种事态,即事件发展的开头、中段和结尾,都是"真实"、"事实",他只不过记录了从头至尾"确实发生"过的情形,怀特称之为"历史家的虚构",因为从开头到结尾的行动过程都"无可避免是诗性的建构,因而有赖于比喻性语言的模式,而只有这种比喻性的语言,才可能使这一建构显得圆满一致,有条有理"②。怀特说,我们应该关注的不是去区分作为事实的历史和作为虚构的诗,而是他所谓"表现

---

① Anthony C. Yu, *Rereading the Stone: Desire and the Making of Fiction in Dream of the Red Chamber* (Princeton: Princeton University Press, 1997), p. 40.

② White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, p. 98.

事实的虚构”。哪怕我们承认小说家处理的是想象中的事件,历史家处理的是真实的事件,我们也应该认识到,“把想象或真实的事件糅合为一个可以理解的整体,成为表现的对象,这整个是一诗性的过程。在这里,历史家与诗人或小说家一样,都必须使用同样的修辞手法,使用同样用文字来表现事物关系的方法和技巧”①。总而言之,怀特强调的是:历史可以作为文学来读。

这种理论当然有合理之处,因为我们完全可以承认历史叙述也是一种叙述,而且只要我们希望在历史中追寻意义,圆满的意义就总是在一个诗性想象的结构中建立起来的。不过我在前面已经说明,认识到历史写作的文学性并不是什么新发现,现在新的一点,也是后现代主义理论对历史研究产生冲击作用的一点,乃是把历史完全作为文学来重新构想一条激进的思路,是把历史完全视为建立在某一特定意识形态基础上的一种文本。怀特说:“这里的问题不是什么是事实,而是事实是如何描述出来以附和解释这些事实的某一种方式,而不附和另一种方式!”②在这句话里,我觉得他好像把钟摆摆到另一个极端去了。认识到历史家写历史也运用想象和文学的技巧,这是一回事,但全然抹杀历史和虚构的区别,可又是另一回事,而抹杀历史和虚构的区别引发一系列别的问题,是文学理论家不愿意去理会或者没有能力去解决的。

我们完全可以承认历史叙述也是一种叙述,而且只要我们希望在历史中追寻意义,圆满的意义就总是在一个诗性想象的结构中建立起来的。

认识到历史家写历史也运用想象和文学的技巧,这是一回事,但全然抹杀历史和虚构的区别,可又是另一回事,而抹杀历史和虚构的区别引发一系列别的问题,是文学理论家不愿意去理会或者没有能力去解决的。

---

① White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, p. 125.

② Ibid., p. 134.

安凯斯密特说："在文学理论的语言哲学里，核实和意义都不幸只是一些无足轻重、遭人鄙弃的次要东西。这对于文学理论主要在于阐明文学的目的说来，并没有什么灾难性的后果，因为真理和核实在那里本来就不会起什么特别重要的作用。可是历史写作的情形显然与此不同，在历史写作中，作为语言哲学的文学理论就可能变成一种严重的障碍，令史学理论家完全割断历史叙述及其所关切的历史之间的联系。"

史学理论家安凯斯密特在讨论历史再现的一本近著里，给文学理论和历史哲学划了一条重要的界限。他完全无意贬低文学理论对理解历史所作的贡献，但他觉察到文学理论有一个严重问题，就是暗中推行一种与社会历史现实完全脱节的语言哲学。安凯斯密特说："在文学理论的语言哲学里，核实和意义都不幸只是一些无足轻重、遭人鄙弃的次要东西。这对于文学理论主要在于阐明文学的目的说来，并没有什么灾难性的后果，因为真理和核实在那里本来就不会起什么特别重要的作用。可是历史写作的情形显然与此不同，在历史写作中，作为语言哲学的文学理论就可能变成一种严重的障碍，令史学理论家完全割断历史叙述及其所关切的历史之间的联系。"①在安凯斯密特看来，"关切"(being about)正是历史再现的关键因素，不同于对现实的简单描述，而再现的这种"关切性"(aboutness)就保证了历史再现与其所再现的现实之间，或者说与其所关切的现实之间，总有一定的联系或者关联。这一讲法充分承认在"关于言说的言说"那个层次上，即在考察历史再现的性质和复杂性上，文学理论的洞见和启发性，但历史理论家也并不忽略"言说"本身的问题，也就是"历史家作为个人对历史事件、历史状况、因果关系等等作出陈述，以此来描述历史那个层次"②。这样一来，在思考历史再现时，

---

① F. R. Ankersmit, *Historical Representation* (Stanford: Stanford University Press, 2001), p. 21.

② Ibid., pp. 41—42.

有关真理的问题就十分重要,也就是说,我们必须考虑,是否存在一套标准,可以使我们在互相竞争的历史叙述中辨别真伪,确定哪一种叙述比别的叙述更可靠、更可信,即更接近历史的真实。如果完全无法知道什么是事实,或者什么是事实成为毫不相干的问题,如果互相竞争的历史叙述都不过是互不相同的所谓话语建构,目的都在"附和解释这些事实的某一种方式,而不附和另一种方式",那么我们怎么可能判断这些历史叙述有什么价值,其可信程度如何呢?没有衡量真理和真实的尺度,我们又怎样坚持真理而且谴责对真理的歪曲呢?我们怎么可能争取公理和正义,反对历史上和现实中的非正义和欺诈蒙骗呢?

在思考历史再现时,有关真理的问题就十分重要,也就是说,我们必须考虑,是否存在一套标准,可以使我们在互相竞争的历史叙述中辨别真伪,确定哪一种叙述比别的叙述更可靠、更可信,即更接近历史的真实。

可是什么叫真理?持怀疑态度的相对论者大概会讥笑着问,而把什么都看穿了的相对论者可能会回答说:还不就是权力控制吗?很有讽刺意义的是,相对论者往往持绝对的立场,要么绝对的有,要么绝对的无。正如马莎·努斯鲍姆所说,相对论者往往"首先提出一个根本无法满足的要求,例如,完全无须中介而直接接触原原本本的现实,或者在价值问题上,达到真正普遍一致的看法。然后一步,就是宣布这样的要求不可能满足。再后一步,就直截了当作出结论说,一切都不可定,在价值判断问题上,没有什么标准可以给我们指引"①。然而人的认识和

什么叫真理?持怀疑态度的相对论者大概会讥笑着问,而把什么都看穿了的相对论者可能会回答说:还不就是权力控制吗?很有讽刺意义的是,相对论者往往持绝对的立场,要么绝对的有,要么绝对的无。

① Martha Nussbaum, "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", *Political Theory* 20 (1992), p. 209.

我们所能认识的真理,都从来不是那种意义上的绝对。我们的认识可以更进一步完善,变得更准确,而且我们也的确不断学习,加强自我修养,即德国人所谓 Bildung,通过学习更迈进一步,更接近于真理,这就已经把我们的认识追求定位在一个中间地带,其两端一个是声称获得绝对的真理,另一个则是绝对否认有真理的可能。人的认识和人的存在本身一样,都总是处在中间,这实在是人类生存的一个基本状况。

我们的认识追求定位在一个中间地带,其两端一个是声称获得绝对的真理,另一个则是绝对否认有真理的可能。人的认识和人的存在本身一样,都总是处在中间,这实在是人类生存的一个基本状况。

就历史而言,否认真实与虚构的区别就必然导致确定性的彻底瓦解,而这种确定性是以语言可以指涉事物、人们可以获得真理等基本观念为基础。没有这种确定性,我们甚至不可能区分大致符合事实的真理和明显不符合事实的虚假。这当然是后现代主义理论一个总的趋势,即趋于把一切都视为能指或者文本,有所谓"语言学的转向",即把语言视为一个封闭的符号系统,其意义取决于那个系统,也局限在那个系统之内,而不是决定于语言之外的现实。安凯斯密特试图把语言学转向区别于文学理论,认为"语言学转向完全没有怀疑真理,而只集中在质疑经验主义者对经验性真理和分析性真理那种标准的区分"①。但是别的许多学者对此问题看法不同,他们在语言学转向中看到的是现实的彻底消失,如法国史学家罗杰·夏迪厄就说,在语言学转向中,"现实不再被认为是存在于话语之外一个客观的指涉物,因为它是语言

就历史而言,否认真实与虚构的区别就必然导致确定性的彻底瓦解,而这种确定性是以语言可以指涉事物、人们可以获得真理等基本观念为基础。没有这种确定性,我们甚至不可能区分大致符合事实的真理和明显不符合事实的虚假。

① Ankersmit, *Historical Representation*, p. 36.

构成的，而且只存在于语言之中”①。针对这一观点，夏迪厄认为历史家们“都必须考虑到经验并不能简约成话语，都需要警惕无限制地滥用‘文本’这个范畴，这个术语常常不恰当地用于（普通的和仪式化的）实践，而实践的手法和程序与话语的策略完全不相同”。其实，话语本身也不是凭空形成，而是由一定的社会条件所决定。“因此，话语的建构也必然回过去指向话语之外客观的社会立场和特性，那就是构成此社会的各个团体、社群和阶级的立场和特性”②。夏迪厄特别针对怀特提出几个问题，指责怀特宣扬“一种绝对的（而且相当危险的）相对主义”，使历史“完全丧失了辨别真伪、陈述事实、揭露虚假、谴责作伪者的能力”③。在面对屠杀犹太人和吉普赛人的事实和纳粹政权提出的“竞争性叙述”这样真正的历史问题时，毕竟怀特也不得不承认，的确有所谓历史事实这样一个东西。夏迪厄说，在这个时候，怀特重新引进“可以证实的、确实而且可以认定的历史事件这类彻底传统的概念，例如毒气室的存在”，就完全自相矛盾了，因为历史事实这样一个传统概念和怀特的总体看法和理论立场，根本是不相容的。“怀特在其《形式的内容》一书卷首题词中，引用了罗兰·巴特的一句话：‘事实只在语言中存在’，我们怎么可能把事实的证明与他引用这句话相调和呢？历

夏迪厄认为历史家们“都必须考虑到经验并不能简约成话语，都需要警惕无限制地滥用‘文本’这个范畴，这个术语常常不恰当地用于（普通的和仪式化的）实践，而实践的手法和程序与话语的策略完全不相同”。

在面对屠杀犹太人和吉普赛人的事实和纳粹政权提出的“竞争性叙述”这样真正的历史问题时，毕竟怀特也不得不承认，的确有所谓历史事实这样一个东西。

---

① Roger Chartier, *On the Edge of the Cliff: History, Language, and Practices*, trans. Lydia G. Cochrane (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997), p. 18.

② Ibid., p. 20.

③ Ibid., p. 34.

史家在什么基础之上，从什么行动开始，用什么技术，可以确立事实的现实性，可以证明某一历史叙述忠实于'事实的记录'呢？"[①]也许怀特自己从来没有想把现实和历史叙述绝对地对立起来，只是有些人从他那里得到一些想法，并且把这些想法推到极端。然而我们重新思考历史与再现的关系时，的确不能不正视这一对立趋势的问题。尽管关于一切话语的文本性或语言性，有各种各样复杂深刻的理论阐述，作为过去事件的历史对于我们却有一种直接的关联，其性质完全不是语言或语言学的。此外，如有人否认发生过屠杀犹太人这件事所证明的，否认历史的真理性还可能有语言之外的动机。日本右翼政客和坚持军国主义意识形态的人否认有南京大屠杀这件事，并且力图修改日本的历史教科书，可以提供又一个例子。这种修改历史的做法经常为日本及其亚洲邻国，尤其是中韩两国，制造出紧张的局势，也由此提出一些值得思考的问题，使我们认识到我们的现在和过去有无法割断的联系。

这就引导我们考虑另一个问题，那就是否认了历史和虚构之间的区别，历史家就完全忽略了为不能说话的人代言、为永远的沉默发出声音来的道德责任。这就是伊迪丝·维索戈洛德所谓"记忆的伦理"。她充分意识到当代批评理论的挑战，而她主张的所谓"多元的历史家"

尽管关于一切话语的文本性或语言性，有各种各样复杂深刻的理论阐述，作为过去事件的历史对于我们却有一种直接的关联，其性质完全不是语言或语言学的。此外，如有人否认发生过屠杀犹太人这件事所证明的，否认历史的真理性还可能有语言之外的动机。日本右翼政客和坚持军国主义意识形态的人否认有南京大屠杀这件事，并且力图修改日本的历史教科书，可以提供又一个例子。

否认了历史和虚构之间的区别，历史家就完全忽略了为不能说话的人代言、为永远的沉默发出声

---

① Roger Chartier, *On the Edge of the Cliff: History, Language, and Practices*, trans. Lydia G. Cochrane (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997), p. 37.

(heterological historian)是处于两难之间的历史家，一方面是为死去的人说出真理来的承诺，另一方面则是意识到再现之不可能这一哲学上不可解决的困难。历史家于是面临两难，“一方面是没有直截了当的办法，可以使我们关于历史事件的陈述与事件本身重合，而在另一方面，历史家又完全有理由宣称自己可以说出真理”①。维索戈洛德为解决这一两难的困境，作出了可谓勇敢的努力，从不同方面、不同学科、不同的理论观点探讨这一问题，并且通过与好几位哲学家的作品对话——包括康德、黑格尔、尼采、海德格尔、德里达——为她的“多元历史家”确定一个相当困难的立场。不过在我看来，关于事实和虚构、叙述、再现和历史中的真理等等问题，比起理论的抽象辩论来，劳伦斯·朗格尔的一番话讲得更有雄辩的力量。朗格尔采访了许多经历过犹太大屠杀的幸存者，把他们回忆往事的叙述作为见证搜集起来，这当中真实和可靠性就成为真正的问题出现了。朗格尔自问道：“在事情发生数十年之后，重新唤起记忆把这些往事恢复过来，这样的记忆有多可靠呢？”但是他认为，这里的问题不在于重新建构起来的叙述是否是可靠的见证，而是提问的方式有问题。朗格尔接下去说：

> 我认为在这里，我们谈论问题所用的术语本身有问题。从来就没有死去的东西，是用不着去重新

音来的道德责任。这就是伊迪丝·维索戈洛德所谓“记忆的伦理”。

朗格尔采访了许多经历过犹太大屠杀的幸存者，把他们回忆往事的叙述作为见证搜集起来，这当中真实和可靠性就成为真正的问题出现了。朗格尔自问道：“在事情发生数十年之后，重新唤起记忆把这些往事恢复过来，这样的记忆有多可靠呢？”但是他认为，这里的问题不在于重新建构起来的叙述是否是可靠的见证，而是提问的方式有问题。

① Edith Wyschogrod, *An Ethics of Remembering: History, Heterology, and the Nameless Others* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), p. 3.

历史并不仅仅是历史文献的简单汇集，而是包含人的因素在内的一种叙述，历史的叙述提出某些问题，而且在可能的范围之内，作出对问题的回答。作为人的叙述，历史很可能有不少错误和纰漏，更不用说意识形态的偏见和盲点，但是在层层的关系网络下面，在描述和假想的对话或动机下面，总是有一个可以验证的事实的核心，可以作为一切叙述的基础。这个事实的核心再加上非语言的人造器具、遗物和考古发掘出来的物品，就构成判断历史叙述真实程度的坚实基础。

唤起的。此外，虽然沉睡的记忆也许渴望着被唤醒，但在这些叙述中有一点极为清楚，那就是大屠杀的记忆是一种让人失眠的力量，它在心灵中的眼睛是从来没有闭上过的。不仅如此，因为这些见证是人写成的文献，而不仅仅是历史的文献，过去和现在之间令人不安的互动形成一种重力，远远超过了对准确性的关怀。事实的错误的确经常会发生，也不时会有纯粹误记之处；但是比较起复杂多层的记忆来，这些都显得微不足道，而正是这种复杂多层的记忆，产生出我们在本书里将要去研究的各种类型的自我。①

我认为，这才是我们看待历史叙述应该采取的态度。历史并不仅仅是历史文献的简单汇集，而是包含人的因素在内的一种叙述，历史的叙述提出某些问题，而且在可能的范围之内，作出对问题的回答。作为人的叙述，历史很可能有不少错误和纰漏，更不用说意识形态的偏见和盲点，但是在层层的关系网络下面，在描述和假想的对话或动机下面，总是有一个可以验证的事实的核心，可以作为一切叙述的基础。这个事实的核心再加上非语言的人造器具、遗物和考古发掘出来的物品，就构成判断历史叙述真实程度的坚实基础。人类观念上的真实有我们的感觉信念为根基，这就是哲学家唐纳德·戴维森所谓“直接由我们所见、所视和其他感觉经验形

---

① Lawrence Langer, *Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory* (New Haven: Yale University Press, 1991), p. 15.

成的信念"。他接着又说："我认为这些基本上是真实的，因为它们的内容简单说来，是由产生它们的东西所决定的。"这可并不是一种简单幼稚的信念，因为正如戴维森继续论证的那样，"我们的观念是属于我们自己的，但这并不意味着这些观念不可能真实，或不可能有用地描述一个客观的实在"①。一旦我们承认历史著作中重新发现的关于过去的真理，都不是终极绝对的真理，而只是接近真理，并且是需要研究的历史之一部分，我们就既可以接受历史叙述宣称的真理，又对那种宣称的真理做进一步的研究和调查。与此同时，我们也就不必把历史和文学绝对对立起来，可以一方面欣赏历史写作的文学性质，接受历史叙述的审美价值，另一方面又可以在虚构的文学叙述中，在伟大的小说和诗歌作品里，见出历史的意义，认识到事物的真理。在这个意义上，也许我可以引用英国诗人济慈(John Keats)《希腊古瓶颂》著名的诗句来做结尾，而且从历史与虚构的辩证关系中来理解这些诗句：

> "美即是真，真即为美，"——那就是
> 你在世间知道、而且需要知道的一切。

正如戴维森继续论证的那样，"我们的观念是属于我们自己的，但这并不意味着这些观念不可能真实，或不可能有用地描述一个客观的实在"。一旦我们承认历史著作中重新发现的关于过去的真理，都不是终极绝对的真理，而只是接近真理，并且是需要研究的历史之一部分，我们就既可以接受历史叙述宣称的真理，又对那种宣称的真理做进一步的研究和调查。

附记：

这篇文章原是用英文写成，2003 年 10 月应邀在美

① Donald Davidson, "Is Truth a Goal of Inquiry: Discussion with Rorty", in U. M. Zegleń (ed.), *Donald Davidson: Truth, Meaning and Knowledge* (London: Routledge, 1999), pp. 18—19.

国麻省理工学院“历史、文学工作坊”上宣读，接着发表在《反思历史》(*Rethinking History*)2004年秋季号。这是根据发表后的英文本用中文改写而成，2004年12月中曾在北京清华大学历史系演讲，并发表在《文景》2005年1月号。